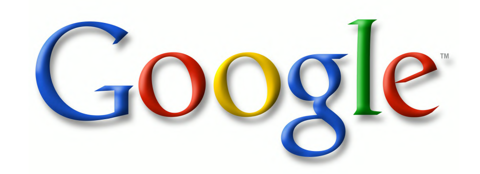


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

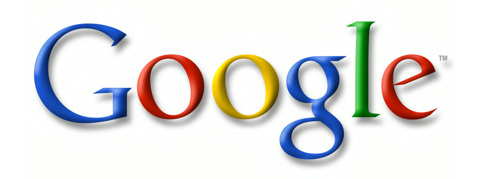
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



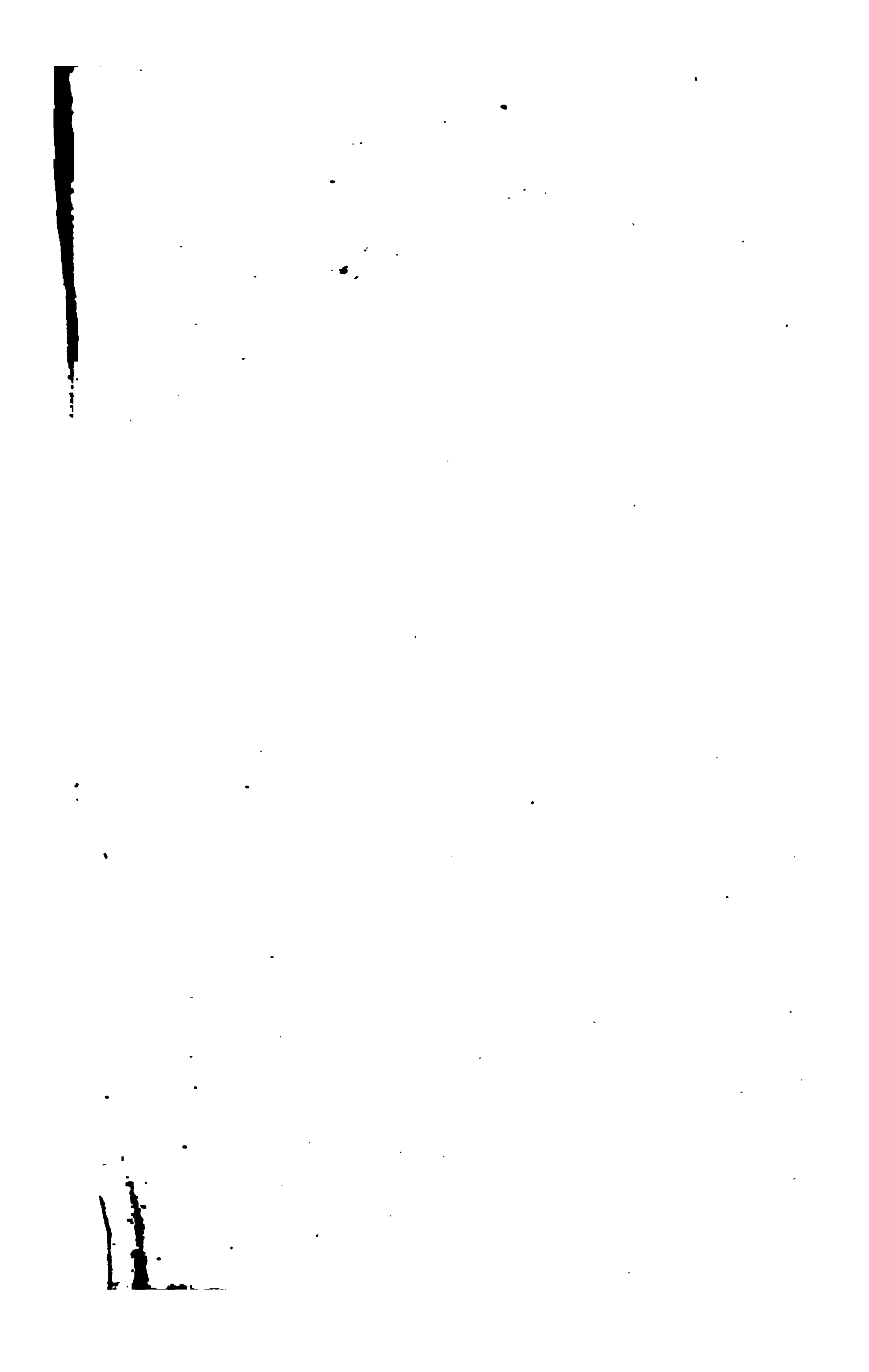
Dupl. Bibl. Reg. Havniensis
Dupl

28. k. 3

NS 39 a 9



Vet. Fr. III B. 719



HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ.

Strasbourg, imprimerie de Veuve Berger-Levrault.

HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

J. DENIS

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

Et quasi cursores vitaï lampada tradunt.

TOME SECOND.

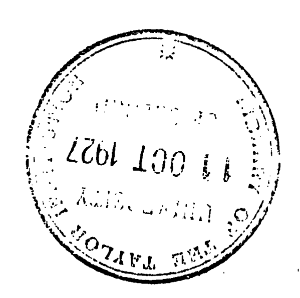


PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,

7, rue des Grès-Sorbonne (près le Panthéon).

1856.



HISTOIRE

DES

THÉORIES ET DES IDÉES MORALES

DANS L'ANTIQUITÉ.

CICÉRON.

Destinée et génie de Rome. — Altération des mœurs romaines. — Cicéron : Loi et cité universelles; justice et bienfaisance. — Théologie : Polémique contre le polythéisme; négation de la divination et des miracles. — Immortalité de l'âme. — Révolution imminente : côté religieux; côté politique; Cicéron et Jules César.

C'est une remarque judicieuse de Polybe, que les vrais héritiers d'Alexandre ne sont pas les Ptolémées ni les Séleucides, mais les Romains. Le peuple-roi complète, à son insu et comme fatalement, l'œuvre du grand homme qui avait soumis la barbarie à la Grèce : il réunit le monde ancien presque tout entier sous une seule domination, et ce que n'avait pu Alexandre, il fonde un vaste empire dans lequel les nations les plus diverses se mêlent peu à peu par les idées et par les lois pour former en quelque sorte le peuple universel : fait unique dans l'histoire et qui eut les plus salutaires conséquences. Jusqu'alors l'humanité n'avait cessé d'être déchirée par des querelles sanglantes : la conquête mit fin à la guerre ; les hostilités s'éteignirent avec les nationalités; les séparations d'idées, de lois, de mœurs et

de religions s'effacèrent dans l'unité de l'empire ; le commerce, les arts, les sciences, la philosophie, en un mot, toutes les forces vives de la civilisation purent se développer librement à l'ombre et dans la bienfaisante majesté de la paix romaine. Il en résulta que les idées de la Grèce pénétrèrent partout, et qu'en se soumettant le peuple vainqueur, elles se soumirent l'univers. Déjà, par les efforts persévérants des Ptolémées et des Séleucides, l'Égypte et l'Asie étaient entrées dans le mouvement de la civilisation héllénique ; Rome y entraîna l'Italie, l'Espagne, les Gaules et l'Afrique du nord : la grande théorie stoïque de la cité universelle allait enfin recevoir un commencement d'accomplissement.

Il s'agissait moins de découvrir des principes nouveaux, que d'appliquer ceux qui étaient déjà découverts, et rien n'était mieux approprié qu'une telle œuvre au génie de Rome. Sans goût et sans spontanéité pour les spéculations philosophiques, mais grave, austère, véhément, impérieux, joignant à l'élévation et à la majesté du caractère l'opiniâtre sagacité du bon sens, le Romain excellait dans l'art du commandement et de la législation[1]. Il ne vit, il ne chercha dans la philosophie qu'une règle de conduite et qu'un moyen de gouvernement. Sans doute, tous les systèmes eurent dans Rome leurs représentants et leurs adeptes ; mais ceux d'Épicure et de Zénon y obtinrent seuls une autorité dominante, parce que leurs doctrines se réduisaient facilement en formules, simples et impérieuses comme des lois. Qu'on se rappelle le préteur Aquilius qui voulait renfermer ensemble tous les philosophes de Corinthe, pour qu'ils eussent enfin à se mettre d'accord ; il y a dans tout penseur latin quelque chose de ce préteur, qui croyait qu'on arrange et termine une discussion philosophique comme un vote et une délibération du sénat. Il faut à ces esprits de légistes des décisions

1. *Tu, regere imperiis populos, Romane, memento.* (Virg.)

péremptoires et sans appel. On sent dans tout ce que les Romains nous ont laissé, ce besoin de la règle, cet amour de l'autorité, cette passion à la fois de l'empire et de la discipline, et quelque chose du ton doctoral et affirmatif des *Prudents*, gravement assis dans l'atrium de leurs maisons pour distribuer à qui venait les consulter leurs réponses si pleines et si brèves. La poésie elle-même s'attache de préférence aux matières didactiques, et quoique Horace et Virgile sachent déguiser ce goût de l'enseignement par un naturel plein d'abandon ou par une grâce enchanteresse, on le saisit pourtant sous les charmants caprices de l'un et sous la suave harmonie de l'autre, comme dans la raideur pédantesque de Perse, dans les ardentes déclamations de Juvenal ou dans le sublime enthousiasme de Lucrèce. Partout des allures ou des inclinations magistrales[1]. Voilà pourquoi le dogmatisme tranchant de Zénon s'empara si souverainement du génie romain, auquel il convenait d'ailleurs par son élévation et par son énergie hautaine et superbe. Ne croyez jamais un philosophe latin qui se vante de ne jurer par la parole d'aucun maître. Toutes les fois qu'il s'agit non d'observations de détail, mais d'idées générales et de principes, les écrivains de Rome jurent par Épicure ou par Zénon. Vous chercheriez vainement chez eux une théorie nouvelle, que dis-je ? quelque forte et originale déduction de doctrine. Mais ne nous plaignons pas trop de cette incapacité philosophique : elle tourna au profit même des idées. Les Stoïciens d'Athènes avaient disputé sans fin ; leurs disciples de Rome dogmatisèrent. Les subtilités sérieuses ou frivoles, les questions paradoxales et contentieuses, dont Chrysippe et ses pareils avaient brouillé la morale, semblaient éteindre la lumière des plus belles vérités, tandis qu'un excès

1. Tibulle est peut-être le seul qui échappe à cette tendance générale. Mais qu'y a-t-il de Romain dans Tibulle, moins l'idiôme ?

d'abstraction en étouffait la vertu pratique. Les Romains, grâce à l'inflexible droiture du génie national, et plus peut-être par tempérament d'esprit que par force de raison, écartèrent toutes ces discussions oiseuses et sophistiques, que Cicéron appelle les broutilles et les épines du Stoïcisme. A peine philosophes, ils excellèrent comme moralistes. Ils se crurent censeurs des mœurs, médecins des âmes, directeurs des consciences, maîtres et législateurs du genre humain. Ils se mirent donc, au nom de principes qu'ils savaient mieux répéter sans fin que démontrer, à exalter la vertu, à humilier le vice. Jamais on n'avait proclamé avec plus de netteté et de précision les prescriptions pratiques de l'honnêteté. Jamais on n'avait poursuivi avec une sagacité aussi pénétrante toutes les bassesses, toutes les infirmités et tous les travers du cœur humain, jusque dans ces replis obscurs, où il se cache et paraît s'échapper à lui-même. Par là ils firent descendre les abstractions morales au détail de la vie quotidienne; et je ne connais point leurs pareils pour frapper en maximes et en sentences les observations de tous les jours. Cette transformation, je le sais, atteint moins le fond que la forme des doctrines; mais elle est telle cependant que les opinions stoïciennes paraissent souvent des vérités nouvelles en passant par la bouche des Romains; et c'est ce qui a fait illusion à beaucoup de modernes, qui sont allés chercher l'origine de certaines idées déjà bien vieilles, non-seulement en dehors du Stoïcisme, mais encore par delà même l'esprit humain. Il y avait, après tout, un vrai progrès dans ce remaniement populaire des découvertes philosophiques. Car la morale n'est point comme la métaphysique : il faut qu'elle se répande et qu'elle passe dans les lois et dans les mœurs pour devenir le commun patrimoine du genre humain. Or, le genre humain est ennemi de toute apparence sophistique: dès qu'on raisonne trop et qu'on subtilise avec lui, il n'en-

tend plus; il veut qu'on lui commande; il aime à reconnaître la voix simple et solennelle de la loi. Commander et donner des lois au monde, telle fut la vraie destinée du peuple romain. Mais c'est au Stoïcisme que revient, sans contredit, la part la plus belle et la plus pure dans cette œuvre de civilisation. En se dépouillant de ses subtilités et de ses paradoxes, en se simplifiant et en s'éclaircissant, cette noble doctrine devint non-seulement plus efficace sur les esprits, mais encore plus vraie, plus vivante et plus profondément humaine; et grâce à la nouvelle langue qu'elle apprit à parler, elle acquit, avec je ne sais quoi d'incisif et de pressant comme le bon sens et la satire, une gravité plus imposante, une grandeur plus sévère et plus souveraine, une plus haute et plus impérieuse majesté. Elle sortit alors des écoles pour se mêler aux intérêts de la vie et au gouvernement de la société; et son résultat le plus utile et le plus durable fut le Droit romain, monument immortel de la raison pratique, et qui, malgré ses défauts où la tyrannie et la fiscalité impériales ont laissé leur empreinte, a mérité de servir à jamais de modèle à toutes les grandes législations. C'est ainsi que Rome fut le complément nécessaire de la Grèce et le génie organisateur du génie philosophique.

Mais Rome n'était qu'une cité, comme Sparte ou Athènes, non moins jalouse de ses droits et de ses prérogatives que toutes les autres cités antiques: elle ne pouvait devenir qu'en dégénérant la ville universelle. Le luxe et l'Épicurisme se chargèrent de détruire ce qu'on a appelé la vertu romaine. Comme partout, comme toujours, ce fut la religion qui reçut les premières atteintes et qui d'abord succomba. Elle avait déjà beaucoup changé; en s'alliant aux superstitions grecques, elle avait perdu le caractère sombre et terrible qu'elle avait à l'origine. Ennius traduisit Évehmère, et apprit aux Romains que ces dieux qu'ils adoraient au

Capitole n'étaient que des hommes, anciens rois, anciens généraux d'armée, ou anciens chefs de pirates, qui étaient morts comme d'autres et dont chacun pouvait encore voir les tombeaux. Peut-être ce livre impie n'étonna-t-il que médiocrement les patriciens, qui, sans être exempts de toute superstition, étaient habitués de longue main à voir dans la religion un instrument de politique. On connaît cette parole du vieux Caton: « J'admire que deux augures puissent se regarder sans rire. » Mais la majorité des Romains était extrêmement crédule, comme nous l'apprend Polybe, qui voit dans cette foi superstitieuse une des causes du bon gouvernement de Rome, et des livres, comme celui d'Ennius, ne pouvaient avoir qu'une pernicieuse influence. Bientôt on vit jouer sur le théâtre un Jupiter adultère et un Mercure entremetteur, et l'on y entendit la belle morale que la Grèce corrompue avait tirée des traditions grossières et naïves de son Olympe. Comédie, tragédie, satire tournèrent en ridicule ce qu'il y avait de principal dans la religion politique des Romains, la science antique de la divination et des présages. « Pour ceux-là, disait Pacuvius, qui comprennent le langage des oiseaux et qui puisent leur sagesse dans le foie des victimes et non dans leur propre cœur, je crois qu'il vaut mieux les entendre que les écouter. » Ennius écrivait: « Je méprise et l'augure Marse, et l'aruspice Toscan, et les astrologues qui se tiennent près du cirque, et les devins d'Isis, et les interprètes des songes. Ils ne possèdent point une science divine. Ce sont des prophètes superstitieux, des charlatans impudents, des paresseux et des imposteurs auxquels la pauvreté inspire de montrer aux autres leur chemin, quand ils ne le connaissent point pour eux-mêmes. Ils demandent piteusement une drachme aux gens auxquels ils promettent des trésors. Eh bien! que sur ces trésors imaginaires ils prélèvent une drachme et qu'ils rendent le

reste, ces misérables, qui font métier du mensonge pour quelque vile pièce de monnaie! » Le poëte chevalier Lucilius se moquait sans scrupule, malgré son goût pour les anciennes mœurs et pour la vieille discipline, non-seulement des ministres du culte, mais de la foi des ancêtres. « Ces larves difformes, ces inventions des Faunes et des Numa Pompilius, le superstitieux en a peur; il y met toutes ses craintes et ses espérances. Comme les petits enfants croient que les statues d'airain vivent et sont des hommes, le superstitieux prend de vaines fictions pour des réalités: il croit qu'il y a une âme dans les simulacres d'airain, galerie de peintures, où rien n'est vrai, où tout est mensonge. » Voilà les premières leçons que la littérature grecque, en se faisant latine, donnait aux Romains à demi barbares.*

Caton grondait, et avec lui tous les représentants de l'austère génie du Latium: ils sentaient le péril de cette imitation des arts et des mœurs de l'étranger. Car s'il pouvait être bon, pensaient-ils, d'effleurer les arts des Grecs, il était certainement mauvais de les approffondir. « Cette race, disait Caton, est du monde la plus perverse et la plus intraitable; et crois bien, mon fils Marcus, que c'est un oracle qui a dit: toutes les fois que cette nation nous apportera ses arts, elle corrompra tout; et pis encore, si elle nous envoie ses médecins[1] ». Il est certain qu'en se plaçant au point de vue purement romain, tout devait paraître dangereux et funeste dans

* Fragm. des Tragiques latins; fragm. de Lucilius.

1. J'achève cette citation originale : « Ils ont juré entre eux, je pense, d'exterminer par la médecine tous ceux qu'ils appellent barbares, et ils n'exigent le salaire de leur métier que pour usurper la confiance et pour tuer plus à l'aise.... Mon fils, je t'interdis les médecins. » Caton ne semble parler ici que par jalousie de métier; car il nous donne dans son traité de l'économie domestique la plus étrange médecine qu'on puisse imaginer : il guérit tout par l'emploi du chou, comme d'autres par celui de l'eau. Mais s'il eût regardé d'un peu près, il se serait convaincu que son horreur pour les médecins ne le trompait pas : ils étaient en grande partie matérialistes et Épicuriens. Or, les médecins et les rhéteurs me

cette imitation d'un peuple poli jusqu'au raffinement par un peuple encore rude et grossier; car le bien ne contribuait pas moins que le mal à altérer les mœurs et comme le tempérament de Rome. Il y avait jusque dans l'humanité grecque une indulgence facile et une sorte de mollesse, qui étaient tout l'opposé de la rudesse et de l'austérité latines. A ne prendre que ce qu'il y a de plus excellent dans les auteurs que les Romains copièrent d'abord, ne retrouve-t-on pas dans Ménandre et dans ses contemporains cette bienveillance universelle, cette douceur et cette facilité complaisante, cet esprit d'égalité familière, ces effusions affectueuses et ce laisser-aller plein d'aménité et de grâce, qui caractérisaient l'amitié ou plutôt la sociabilité des Épicuriens? Quel contraste de la sévère majesté du *Pater familias* avec la débonnaireté des pères de comédie? Au lieu de cette piété craintive et soumise, que la constitution de la famille romaine imposait aux fils, voici des pères qui veulent être aimés, qui prétendent à un pouvoir fondé sur la tendresse et non sur le respect et la crainte, qui sont toujours prêts à donner et à pardonner, sous prétexte qu'ils ont eu aussi vingt ans et qu'ils avaient alors besoin d'indulgence; qui comprennent en conséquence que le jeune homme ait ses droits et sa liberté, ou (ce qui peut être est pis encore) qui gémissent et qui se punissent eux-mêmes d'avoir usé de leur puissance légitime. Est-ce là le père de Scipion l'Africain, arrachant de force son jeune fils aux séductions des courtisanes? Prenez celle des relations sociales que vous voudrez, et vous retrouverez la même opposition entre les mœurs romaines et les mœurs que les arts de la Grèce avaient si vivement exprimées. Rome

paraissent avoir été en général les maîtres et les propagateurs des idées philosophiques à Rome. A ce titre, Caton pouvait proscrire les médecins, comme plus tard Domitius et Crassus proscrivirent les rhéteurs qui enseignaient en latin, et fermèrent leurs écoles en déclarant que c'étaient « des écoles d'impudence. »

nourrissait-elle beaucoup de jeunes filles aussi douces, sussi tendres et aussi charmantes que l'Andrienne? Connaissait-elle ces faiblesses et ce dévouement de quelques-uns des amoureux de Térence ou même de Plaute? Les riches et les grands, quoiqu'ils eussent à ménager les petits et les pauvres, depuis que le tribunat et la démocratie grandissante avaient relâché les liens d'abord si étroits de la clientèle, avaient-ils jamais soupçonné le sentiment de pitié et d'humanité qui respire dans ces mots si simples de Térence et de Plaute: « Tous ceux qui sont malheureux sont je ne sais comment portés au soupçon; ils prennent tout en mauvaise part et, à cause de leur impuissance et de leur misère, ils se croient toujours négligés et méprisés..... Dans ta fortune, tu te moques de ma pauvreté. — Je suis homme et toi aussi. Non, par Jupiter, je ne suis pas venu me moquer de toi, et je ne pense pas que ton indigence le mérite.» Mais surtout les durs et fiers descendants des Sabins avaient-ils jamais soupçonné les tristes vérités que la comédie leur révélait sur l'esclavage? On pouvait rire aux sottes hâbleries de l'esclave sur ses mauvais tours et à ses plaisanteries grossières sur les atroces tourments qu'il bravait. Mais la gaieté durait-elle lorsqu'on l'entendait énumérer tous les instruments de son éternel supplice? On ne pouvait sans doute écouter sans une douloureuse sympathie ces terribles et tristes dialogues « Malheur à toi! — C'est l'héritage que la servitude m'a légué par testament..... Je sais que la croix sera ma sépulture: c'est là que sont ensevelis mes ancêtres; c'est là que gisent mon père, mon aïeul, mon bisaïeul et tous les miens....?» Le poëte comique ramenait sans cesse les plaintes trop légitimes de l'esclave ou le souvenir de ses services ou le sentiment vivace et inextinguible de ses droits et de l'égalité. « Quel injuste arrangement! toujours les pauvres qui donnent aux riches! Le pécule que le malheureux a ramassé sou par sou

à grand'peine, à force de rogner sa pitance, de frauder son estomac et ses besoins, la dame le raflera d'un coup, sans songer à la peine qu'il aura coûté. Nouvelle saignée au pauvre Géta, quand sa maîtresse accouchera. Encore une autre, le jour natal de l'enfant, puis à chaque initiation: la mère emportera tout; l'enfant n'est qu'un prétexte.» Et cependant que d'esclaves sont le soutien de leurs maîtres! Combien sont prêts à se dévouer pour ces familles, qui trop souvent ne les regardent que pour les maltraiter! Qu'il serait bien de pouvoir dire à ses serviteurs: «Depuis que je t'ai acheté tout petit, tu sais combien ta servitude a été juste et douce chez moi: j'ai fait que d'esclave tu devinsses mon affranchi, parce que tu servais avec une libre affection[1]». Car cet esclave a peut-être été libre autrefois: «Combien sont esclaves maintenant, qui cependant sont nés libres!» Car cet esclave est un homme et il s'en souvient: «Un esclave mal parler à un homme libre! — Quoi! tu diras des injures à un autre, et tu ne veux pas qu'il t'en réponde! Je suis un homme aussi bien que toi!» *

Ce mélange de gaieté et de tristesse, de rire et de larmes, cette bienveillance et cette douceur pour tout le monde, ces sentiments de justice et d'humanité que la Nouvelle Comédie avait fait connaître à la Grèce en décadence, et qui sentent la vieillesse instruite à la bonté par la douloureuse expérience de la vie, étaient certainement faits pour amollir insensiblement et pour altérer l'humeur fière et sauvage des Romains. Ils pouvaient y gagner, je ne le nie pas; et certainement, tout compté, tout rabattu, ils y gagnèrent. Mais

1. *Serviebas liberaliter;* nous avons déjà trouvé ce mot dans Ménandre, voyez t. I, p. 375.

* Tér., Ad., I, sc. 2; IV, 3; - And., I, 1, 4, 6, 7; V, 4; Phor., I, 1. — Plaut., Curc., v. 614; -Asin., v. 290, 460, 470; 529-531; Rud., 825; -Mil., Gl., 374; - Trin., 402.

ils changeaient, ils quittaient les mœurs de leurs ancêtres pour des mœurs étrangères et nouvelles: ils se corrompaient donc pour parler le langage du censeur Caton. D'ailleurs comme on ne peut apprendre le bien sans apprendre le mal du même coup, comme il se mêle toujours un peu de corruption réelle à la civilisation, l'innocence des mœurs aurait nécessairement fléchi, au moins pour un temps, quand même les Romains auraient été à une école plus morale que celle des Grecs. Or, quelle atteinte à la pudeur et à l'austérité romaine que les spectacles qu'on voyait soit au théâtre, soit dans la réalité parmi les peuples vaincus! Qu'est-ce que la comédie de Ménandre et de Philémon, et par suite de Plaute et de Térence? Des maris débauchés; des femmes grondeuses et acariâtres, toujours prêtes à s'emporter contre l'empire de l'homme; des pères complaisants jusqu'à la mollesse ou débonnaires jusqu'à la sottise, lorsqu'ils ne luttent pas de corruption et de désordres avec leurs fils; des enfants irrespectueux et voleurs; des esclaves fripons, plus malins que leurs maîtres et se glorifiant sans cesse de leurs attaques à la bourse du patron pour exciter ou pour favoriser la perte de l'innocence du jeune homme; des parasites gourmands et flatteurs; des courtisanes impudiques et avides; des marchands d'esclaves; des prostitueurs et des prostitueuses: N'est-ce pas là le spectacle le plus corrupteur qu'on puisse donner à un peuple? N'était-ce donc pas assez des viles et séduisantes délices de Capoue et de Naples, de la Grèce et de l'Asie? Ajoutez que toutes les maximes de la fausse sagesse des sophistes ou de l'égoïsme raffiné d'Épicure s'étalaient impudemment sur la scène, dans ces pièces que les Latins copiaient d'Euripide ou des comiques. Aussi lorsque la philosophie entra dans Rome avec les dépouilles de la Macédoine et de l'Asie, la corruption et un faux Épicurisme n'étaient déjà plus chose nouvelle pour les Romains:

ces patriciens corrompus, contre lesquels s'élèvent Caton et C. Gracchus, étaient Grecs par les vices, sans l'être encore par la culture de l'esprit, par la politesse et par l'humanité. Ils mêlaient les vices recherchés et honteux de l'étranger à leurs défauts naturels, à l'orgueil, à l'avarice, à la violence brutale et à la cruauté. Ils faisaient de folles dépenses, comme nous l'apprend Polybe, pour des cuisiniers ou pour des mignons; mais en même temps ils se livraient à des rapines et à des violences, qui n'ont rien à envier à celles des Gabinius et des Verrès; et l'on pouvait déjà voir un préteur, Flaminius, donner à sa maîtresse dans un festin le hideux spectacle de l'exécution d'un criminel. Ce sera là le triple caractère de la corruption romaine: une cupidité effrénée, des débauches monstrueuses et des cruautés inouies. Au lieu de la mollesse élégante des Grecs, on verra tous les débordements de la brutalité, et pour un Atticus ou pour un Horace, on comptera des centaines de Verrès et de Catilina, se vautrant dans les ordures de la débauche, aspirant au pouvoir par toutes les voies pour jouir, tourmentant la nature morte et la nature animée pour satisfaire leurs fantaisies, et capables de mêler le sang des gladiateurs au vin des festins et le râle des mourants aux cris de joie des convives.

C'est à partir des victoires de P. Émile sur Persée que la dépravation fit des progrès rapides. Précipités subitement dans la richesse et dans la philosophie, les Romains abusèrent de l'une et de l'autre avec la rudesse farouche de leurs mœurs. Passant de la pauvreté à l'opulence, de la frugalité au luxe, ils furent étourdis de leur fortune, comme des parvenus grossiers qui ne savent point jouir et qui ne s'assurent de leur bonheur que par des excès. Le plaisir devint pour eux une fureur et une frénésie; et l'Épicurisme, qui convenait par sa clarté apparente à ces esprits peu cultivés, n'était point fait pour les arrêter sur la pente où ils

étaient d'eux-mêmes entraînés. J'ai déjà dit que l'Épicurisme, quelque corrupteur qu'il puisse paraître, n'était point une morale de débauche et d'emportement. Mais le vrai Épicurisme était à la fois trop raffiné pour les Romains, et trop fade pour leurs appétits encore jeunes et violents. Ce que les Romains en comprirent, c'est que le plaisir est le seul bien de la vie; c'est que les dieux ne sont rien; c'est que les lois ne sont qu'une gêne; c'est que la liberté ne consiste que dans la licence de tout faire pour jouir. En remuant ce fonds de passions brutales et cupides qui fermentent toujours dans un peuple de soldats, l'Épicurisme vint s'ajouter à beaucoup d'autres causes pour perdre Rome avec ses mœurs et ses institutions. Lucrèce, effrayé des calamités et des horreurs de la guerre civile, prêcha avec enthousiasme la morale d'Épicure, comme le seul remède des malheurs de sa patrie et du monde: il s'en prit de tous les crimes aux dieux et à la croyance d'une vie future. Eh bien! la religion fut foulée aux pieds; l'athéisme fut de mode dans la plus grande partie de la noblesse romaine; Cerbère, les Furies, le Tartare et ses supplices ne passèrent plus que pour des fables, auxquelles ne croyaient même pas les bonnes femmes et les enfants. Mais ni les passions fougueuses, ni l'ambition, ni l'ardeur insensée du plaisir, ni la cupidité qui mettait l'univers au pillage, ni les massacres, ni les dissensions et les guerres ne cessèrent. Partout on vit des scélérats débauchés faire profession d'Épicurisme; les Gabinius et les Pison révéraient Épicure comme un Dieu, fêtaient le jour de sa naissance, portaient son image sur leurs anneaux; mais ils n'en étaient pas moins brouillons et factieux; ils n'en désolaient pas moins les provinces par leurs dilapidations. L'épicurien César conspira toute sa vie et finit par asservir Rome. Les plus honnêtes de la secte, les sages comme Atticus, se cachaient dans leur vie voluptueuse, indifférents à la perte de

leur patrie et aux calamités qui ne frappaient point leurs personnes. Cicéron nous montre ces vieillards uniquement occupés de leurs maisons de plaisance, de leurs statues, de leurs tableaux et de leurs viviers, et selon son expression, touchant du doigt le ciel, si quelque vieux barbeau venait familièrement manger dans leur main, tandis que Clodius et ses pareils, à la tête d'une jeunesse licencieuse et turbulente, troublaient le sénat et le forum, faisaient trembler les honnêtes gens, et cherchaient dans la ruine publique un moyen de refaire leur fortune dissipée.

Cette épouvantable dépravation des derniers temps de la république était-elle nécessaire pour fléchir la dureté du génie romain, et pour le préparer à son rôle pacifique de civilisateur universel? Nous hésitons à le dire en face des horreurs que nous révèlent Appien et Tacite. C'est cependant une loi du monde moral comme du monde physique, que la vie sorte de la corruption et que rien ne naisse et ne s'élève que par la mort d'une autre chose. Or, plus ce qui doit périr est fortement constitué, plus la crise est profonde et violente. Rome est dans l'antiquité la cité par excellence, c'est-à-dire la ville de la violence et de la guerre. Depuis longtemps elle avait cessé de recevoir dans son sein les peuples conquis, et les vaincus n'étaient que les sujets du peuple-roi. De là un orgueil demesuré : un Romain était dans sa propre estime plus qu'un homme; les plébéiens aussi bien que les nobles conservaient avec un soin jaloux pour eux seuls le titre de citoyens. Ce qui perdit le dernier des Gracques, c'est qu'il eut la généreuse imprudence d'appeler les Italiens au bénéfice comme au soutien de ses lois, et l'on sait qu'il ne fallut pas moins que les dangers de la guerre sociale pour faire ouvrir les murs de la cité aux peuples qui, depuis plus de 300 ans, aidaient Rome de leurs richesses et de leur sang. L'Épicurisme battit sourdement en brèche ce vieil esprit

d'exclusion et d'orgueil que cinq siècles de conquête et de gloire avaient profondément cimenté et c'est ce qui l'absout dans l'histoire de tous les désordres qu'il a pu produire ou entretenir. Car bien que nous ne partagions pas ce mépris superbe qu'on professe aujourd'hui pour les austères vertus des Fabricius et des Cincinnatus, nous sommes bien forcés de reconnaître ou qu'elles devaient enfin périr ou que Rome n'eût existé que pour le malheur des nations. Chose étrange! c'est la doctrine égoïste d'Épicure qui ruine cet égoïsme national qu'on nomme le patriotisme, et c'est la doctrine universelle et si humaine de Zénon qui soutient les derniers restes des vertus exclusives de la république : le vice servit mieux que la vertu les droits de l'humanité, jusqu'à l'avénement de l'empire. Le Stoïcisme, fortifiant et endurcissant les âmes, formait de vieux Romains, comme Caton et Brutus. L'Épicurisme, en amollissant les courages, formait des indifférents qui n'appartenaient à aucun pays, comme Atticus. Que leur importait les querelles du peuple et du sénat, la république ou la monarchie? Ils trouvaient moins pesant d'obéir que de commander et tenaient pour folie d'exposer leur repos afin de conserver quelques frivoles priviléges. Que leur importaient les institutions et les lois? autres à Rome, autres à Athènes, autres à Sparte, variables comme l'humeur des peuples et des temps, elles ne sont que des conventions humaines, que le sage accepte, non parce qu'elles sont fondées sur la nature et sur la raison, mais parce qu'elles protégent sa tranquillité. Les préjugés antiques pouvaient bien se conserver dans certains esprits à côté de ces idées et de l'indifférence qu'elles engendraient; mais ils n'avaient plus d'énergie, et n'étaient qu'une foi d'habitude, inactive et morte. Pouvaient-ils résister aux dispositions des nouveaux citoyens de la campagne, qui ne demandaient que la paix et qui pour l'obtenir, étaient tous

prêts à se donner au premier maître qui voudrait se présenter? Pouvaient-ils arrêter le mouvement invisible encore, mais irrésistible des vaincus vers le droit commun et l'unité de patrie ? La révolution politique qui changea le gouvernement de Rome n'était que le prélude d'une révolution bien autrement profonde qui ne se fit que lentement, mais qui était inévitable. La première s'accomplit brusquement par la violence et les armes ; la seconde s'accomplit insensiblement par le droit et par le christianisme.

Or, quels sont les principes de la grande révolution qui allait se faire, ou si l'on aime mieux, quels sont les principes de la religion du Christ, à ne considérer que ses dogmes rationnels ? C'est l'unité de Dieu ; c'est la vie future dont la vie actuelle n'est que la préparation ; c'est l'unité du genre humain ; c'est la justice et la charité universelles. Voilà ce que nous rechercherons dans les écrits de Cicéron, tant pour nous rendre compte de la transformation qui s'opérait aux approches du Christ dans la société ancienne, que pour établir la filiation qu'il y a de Chrysippe à Cicéron, et de Cicéron aux Stoïciens de l'empire.

Dieu est : sa pensée toute-puissante anime et gouverne l'univers ; elle est la loi unique, la loi véritable. « La vraie loi, dit Cicéron, est la droite raison, conforme à la nature, partout répandue, constante, éternelle. Elle nous appelle au devoir par ses commandements, elle nous détourne du mal par ses défenses. Il n'est permis ni d'en rien retrancher, ni d'y rien modifier, ni de l'abroger. Ni le sénat ni le peuple n'ont le droit de nous en délier ; elle n'a pas besoin de commentateur et d'interprète. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, autre aujourd'hui, autre demain. Mais éternelle et immuable, la même loi embrasse tous les temps

* Cic., Lett. à Att., I, 16, 18 ; II, 1 ; VII, 7. — Lucr., V, 126. — Corn. Nép., préf.

et tous les peuples. Il n'y a qu'un seul être qui puisse également l'enseigner et l'imposer à tous, c'est Dieu, ou celui qui l'a conçue, discutée, portée. Quiconque ne s'y soumet pas, se dépouille par là de la nature humaine et, en quelque sorte, de lui-même. » Que si à côté de cette loi suprême, céleste et divine, qui est la même pour tous les hommes, nous rencontrons chez les différents peuples tant de lois diverses et souvent opposées, c'est que les esprits corrompus par l'éducation, par les discours qu'ils entendent, et surtout par les passions, n'aperçoivent pas toujours la loi universelle : mais qu'ils rentrent en eux-mêmes, qu'ils y consultent dans l'absence des passions et des préjugés ces idées innées, que Dieu a mises dans toutes les âmes, ils y retrouveront cette loi première et maîtresse. Elle est le fondement de tout droit; elle est la règle et la mesure des législations humaines. Puisque la vraie loi n'est que la raison même, puisqu'elle est une comme la vérité, tous les hommes par cela seul qu'ils participent à la vérité et à la raison, participent à la même loi. Il y a donc entre eux une communauté naturelle, une véritable société. Ce droit de cité existe même entre les hommes et les dieux; et tous les êtres raisonnables ne forment entre eux qu'une seule république. Les hommes sont donc tous civilement égaux. « S'il est impossible d'égaliser les fortunes, si tout le monde ne peut posséder une intelligence et des forces égales, il doit y avoir égalité de droit entre ceux qui sont citoyens d'une même république. Car qu'est-ce qu'une cité ou qu'un état, si ce n'est l'égalité et la communauté des droits. » Qu'on ne vienne point justifier les inégalités sociales, soit par la différence qu'il y a d'un homme à un homme, soit par la division du genre humain en Grecs et en barbares. Nulle chose n'est aussi semblable à une autre que nous ne le sommes entre nous, et personne n'est plus égal à soi-même qu'un homme

ne l'est à un autre homme. Jamais d'ailleurs, dans aucune nation, on ne trouvera personne qui soit vraiment incapable de prendre la nature pour guide et de parvenir à la vertu. «Que si, comme le prétendent les Grecs, il faut qu'on soit ou Grec ou barbare, dit Cicéron, je crains bien que nous autres Romains, nous ne soyons, à ce compte, que des barbares; mais si ce nom doit venir de la différence des mœurs, et non de celle des langues, je crains que les Grecs ne soient pas moins barbares que les Romains.» Égaux par le droit, parce qu'ils participent tous à la raison et à la vérité, les hommes appartiennent à la même famille ; car, par la raison, ils sont tous de la race de Dieu[1]. L'amour qui nous est inné pour les êtres sortis du même sang que nous, s'étend peu à peu à nos proches, à nos voisins, à nos concitoyens, jusqu'à ce qu'il embrasse tous les hommes; et le suprême effort, le dernier progrès de la sociabilité et de la vertu, c'est l'amour du genre humain. Égalité, communauté, amour, charité universelle, voilà les premiers principes du droit naturel ou divin. *

La conséquence nécessaire de cette théorie de la cité universelle, c'est que chacun doit regarder l'intérêt du genre humain comme son propre intérêt. La vertu de l'être social[2]

1. Le mot de frère ni celui de fraternité ne sont prononcés par Cicéron; mais l'idée de la fraternité humaine se trouve partout dans ses ouvrages philosophiques. D'un côté, il épuise tous les termes de la langue latine pour indiquer notre parenté avec Dieu : *stirps*, *genus*, *affines*, *agnati*, *cognati;* et de l'autre, nous avons les termes de *civis*, de *socius*, de *suus*, de *communio*, *communitas* et autres pour désigner les rapports naturels de l'homme avec l'homme.

* Nat. des Dieux, I, 44; II, 31; - Lois, I, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 23, 33; II, 4, 10; - Rép., I, 6, 7, 9, 10, 13, 32, 37; II, 27; III, 17; - Des Fins, II, 14; III, 19, 20; IV, 2, 5; V, 23; - Des Devoirs, I, 5, 7, 16, 41.

2. Cicéron ne sait comment traduire le mot par lequel les Grecs exprimaient la même chose que nous par le terme de sociabilité : aussi, dans le 1er livre du traité des Devoirs paraît-il y avoir cinq vertus cardinales, tandis que Cicéron n'en annonce que quatre.

comprend donc deux espèces de devoirs, les devoirs de justice et ceux de bienfaisance, l'obligation de ne faire d'injure à personne, et l'obligation de faire tout le bien dont nous sommes capables.

La justice nous défend de nuire à qui que ce soit, excepté dans le cas de légitime défense, et nous commande impérieusement de prêter main forte à tout homme injustement attaqué. Entreprendre sur les intérêts d'autrui, soit par convoitise, soit par colère, soit par toute autre passion, c'est porter la main sur son allié naturel. Le laisser sans défense, quand il est victime d'une injuste aggression, c'est commettre un crime semblable à celui d'abandonner ses parents, ses amis ou sa patrie. Il y a donc entre tous les hommes une solidarité, qui doit les empêcher de se nuire les uns aux autres et qui leur ordonne de se protéger mutuellement. Il est plus contre nature de la briser ou de la mettre en oubli que de souffrir la pauvreté, la douleur, la perte de nos biens, l'infamie ou la mort; car c'est détruire la société humaine. Quelle absurdité de dire, comme quelques-uns, que jamais, dans un intérêt personnel, ils ne nuiront à leurs parents ou à leurs proches, mais que c'est autre chose, s'il ne s'agit que de leurs concitoyens! A leur compte, il n'y a donc entre les citoyens aucune communion, aucun droit naturel. Quant à ceux qui consentent bien à respecter les droits de leur compatriotes, mais qui ne veulent pas que rien nous oblige envers les étrangers, ne commettent-ils pas la plus funeste des impiétés, en abolissant la société universelle formée par les dieux entre les hommes? Or, la communauté humaine ne se maintient que par la justice qui laisse ou rend à chacun ce qui lui appartient ou ce qui lui est dû. C'est un grand corps qui périrait, si chacun de ses membres attirait à lui ce qui fait la vie et la santé de son voisin. La justice vulgaire ou l'égoïsme s'écrie, selon le mot de Térence: « mon

plus intime prochain, c'est moi-même ! .. Mais n'est-ce pas, reprend le même poëte, une perversité incroyable, inouie, que d'être assez dépourvu de sens et de cœur pour se réjouir du malheur d'autrui et pour chercher du profit dans ses maux et dans ses pertes ? » L'obligation de ne point faire de mal s'étend si loin qu'alors même qu'on est provoqué par l'injustice, on doit s'arrêter dans la punition et la vengeance qu'on pourrait en tirer. Car en réalité l'homme juste ne se venge pas; il prévient par l'intimidation de nouvelles injures, soit de la part de celui qui l'a attaqué, soit de la part de ceux qui voudraient faire comme lui. Il ne cherche donc en aucune manière le mal d'autrui; il se défend. Car la justice lui prescrit non-seulement de ne point léser les droits des autres, mais encore de ne jamais nuire, ni en action, ni en parole[1]. L'injustice effective ou celle qui consiste à faire tort au prochain s'exerce de beaucoup de manières, mais principalement par violence et par ruse. Sous l'une ou l'autre de ces formes, elle est étrangère et contraire à la vraie nature de l'homme; mais la fraude est plus odieuse, et l'iniquité la plus détestable est celle qui colore ses trahisons d'un vernis de probité. La justice et l'injustice ne se mesurent pas ici aux décisions étroites des lois ou des tribunaux. On peut nuire, on peut faire tort aux autres légalement. Quoi de plus commun que de se glisser par toutes sortes de voies dans les testaments afin de dépouiller à son profit les héritiers légitimes? «Pour moi, dit Cicéron, je pense qu'un héritage, acquis légalement et sans *supposition*, n'est ni juste ni honnête, lorsqu'il a été capté par des caresses perfides et au détriment des vrais héritiers... L'homme de bien, quand

1. Distinction stoïcienne qui a une grande portée. Celui qui se venge ne commet pas, à proprement parler, une injustice. Cependant il nuit : or, on ne doit nuire à l'agresseur que dans un seul cas, lorsque c'est une nécessité pour se défendre soi ou les siens. Quant au désir de rendre mal pour mal, uniquement pour se soulager le cœur, c'est une faiblesse qui fait partie de l'injustice.

même il n'aurait qu'à claquer des doigts pour glisser son nom dans les testaments des plus riches citoyens, n'userait pas de cette faculté, fût-il assuré de n'être jamais soupçonné de personne ... Développons les notions premières et innées qui sont au fond de nos âmes. L'honnête homme n'est-il pas celui qui fait tout le bien qu'il peut, et qui ne fait de mal à personne, si ce n'est pour repousser une injuste agression? Quoi donc! Ce n'est point faire du mal que d'évincer, par une espèce de sortilége, les héritiers naturels et légitimes pour se substituer à leur place? » La bonne foi, sans être le fondement de la justice, comme le dit Cicéron, en est au moins une partie essentielle. Or, il faut entendre par bonne foi la fidélité à ses engagements et la sincérité dans ses paroles. On manque à ses promesses et à sa foi, non-seulement lorsqu'on les viole ouvertement et d'une façon grossière, mais encore lorsqu'on s'attache à une interprétation trop subtile et hypocrite des termes: *summum jus, summa injuria.* Car on peut paraître dans son droit sans y être, si l'on ne consulte que la lettre de certains contrats sans en considérer sincèrement le fond. Or la véritable foi repose sur l'intention et non sur les paroles. On ment, non-seulement lorsqu'on dit le contraire de la vérité, mais encore lorsqu'on la dissimule et qu'on trompe les autres par ses réticences. La justice interdit toute interprétation artificieuse, toute réticence, toute restriction mentale, toute feinte et toute dissimulation ; elle veut un homme ouvert, simple et ingénu, et non pas un homme double, ténébreux, subtil, artificieux, fourbe et vieilli dans la science maligne des supercheries illégales ou légales. Combien y a-t-il peu de gens vraiment justes et probes! Et si le *dol* consiste ou dans la feinte ou dans la dissimulation, combien y a-t-il peu d'actes dans la vie, qui soient exempts de cette injustice hypocrite!

La justice est par excellence la qualité de l'être sociable :

sans elle, il n'y a pas plus de vertu ni d'honneur que de société. « Cette fierté d'âme, dit Cicéron, cette force ou cette élévation de caractère qui se montre dans les dangers et les travaux, marche-t-elle sans la justice? L'intérêt particulier, remplaçant le salut de la patrie, devient-il le but de ses efforts? Elle n'est que le plus dangereux des vices. Loin de mériter le titre de vertu, elle n'est qu'une férocité qui exclut tout sentiment humain. Les Stoïciens ont donc raison de définir la force ou le courage une vertu armée pour la défense de l'équité. Aussi nul de ceux qui doivent leur réputation de courage à la fraude et à de coupables moyens, n'a acquis une véritable gloire. L'honneur ne peut exister sans la justice. Platon a dit admirablement : non-seulement la prudence sans la justice doit prendre le nom de subtilité artificieuse et de fourberie, mais encore l'intrépidité dans les périls, qui a pour mobile l'ambition personnelle et non l'intérêt public, est indigne d'être appelée du courage : l'audace brutale est son nom. A la bravoure, à la magnanimité il faut donc unir la bonté, la simplicité, l'amour du vrai, l'horreur de la perfidie : qualités inhérentes à la justice. Mais il est déplorable qu'une funeste ténacité et la fureur de dominer naissent le plus souvent de la force et de la hauteur du caractère. Le cœur du Spartiate, dit Platon, ne brûlait que pour la victoire : il en est de même d'un homme qui a l'âme grande : être le premier, disons mieux, être le seul, tel est son but. Or, pour celui qui veut s'élever, il est bien difficile de ne pas blesser l'équité sans laquelle il n'y a pas de justice. Alors ces hommes veulent que l'autorité publique et légitime se courbe devant eux; alors surgissent au sein de la république des ambitieux qui prodiguent l'or et organisent des factions, pour fonder l'empire de la force sur les ruines de l'égalité. Mais plus la modération est difficile, plus elle est glorieuse; car la justice a des droits sur tous les instants

de la vie. . . . Malheureusement plus on a l'âme haute et fière, plus la soif de la gloire et l'amour des applaudissements nous entraînent aisément à l'injustice. » Il faut dire de la bienfaisance même ce que nous venons de dire du courage. « Nuire à celui-ci pour être généreux envers celui-là, c'est une injustice, c'est un vol. Beaucoup d'hommes cependant, surtout ceux que tourmente le besoin de la grandeur et de la gloire, dépouillent les uns pour donner aux autres. . . Rien au monde n'est plus contraire au devoir. Faisons-nous donc une générosité profitable à nos amis sans nuire à personne. Ainsi, lorsque Sylla et César faisaient passer une fortune de son possesseur légitime sur la tête d'un étranger, ils n'étaient nullement généreux : où la justice n'est pas, la générosité ne saurait être. »

Or, ce droit naturel qui défend de nuire, existe entre les peuples comme entre les particuliers. Il ne faut jamais faire la guerre que lorsqu'elle est déclarée régulièrement, ni la déclarer que pour les plus graves motifs. Tant que la paix n'est pas dangereuse, on doit tout faire pour la conserver. Car les naufrages, les famines, les pestes, les tremblements de terre et tous les fléaux ensemble n'ont pas fait périr autant d'hommes que la manie de la guerre[1]. Il y a deux manières de vider ses querelles, l'une par la raison et la parole, l'autre par la force; la première appartient à l'homme, et la seconde aux bêtes féroces. Il ne faut donc recourir aux armes qu'à la dernière extrémité, lorsqu'il est impossible de s'entendre, et qu'il n'y aurait dans la paix ni sûreté ni honneur. Ajoutons que tout n'est point permis à la guerre. Quand les hommes combattent entre eux, ce ne doit pas être une lutte d'animaux sauvages. Le droit des gens exige que même, quand le bélier a commencé de battre les

1. Cicéron nous apprend ici qu'il existait sur ce sujet un livre du péripatéticien Dicéarque.

murailles, le vainqueur veille à la conservation des vaincus, s'ils s'en remettent à sa foi et à son humanité. La cruauté n'est jamais utile, et la nature humaine, qu'on doit suivre en toute occasion, est surtout ennemie de la cruauté.*

La bienfaisance ou plutôt la bonté est le complément de la justice, et toutes deux ensemble elles forment la vertu de l'être social. La générosité, dit Cicéron, la libéralité et la bienveillance sont plus conformes à la nature humaine que la volupté, que la richesse et même que la vie. » Aussi voit-on les plus grandes âmes se sacrifier à l'utilité commune. Ambitieuses de servir et de secourir les hommes, elles aiment mieux affronter les dangers et les travaux à l'exemple d'Hercule, que de vivre dans la solitude, au milieu de tous les biens et de toutes les délices. Et même, quelle que soit la beauté de la science, il n'y a pas de cœur vraiment élevé qui ne préférât le salut de sa patrie ou du genre humain aux plus magnifiques découvertes. Que dire après cela de ces hommes qui par crainte de se faire des ennemis ou par misanthropie, ne veulent, disent-ils, se mêler que de leurs affaires, se contentant de ne point nuire, sans faire de bien à personne? Cicéron n'hésite point à les ranger parmi les hommes injustes; car la vraie justice est inséparable de la bonté. «La justice, dit-il, est une vertu pleine de munificence et de libéralité; elle aime mieux les autres qu'elle-même, et c'est pour le bien d'autrui, plus que pour soi, qu'elle est née.» Éclairé par le Stoïcisme et par l'humanité naturelle de son caractère, il se plaît à répéter ce beau mot de Térence :

«*Homo sum : nihil humani a me alienum puto.*»

Il se plaint que «nous jugions des intérêts de nos semblables autrement que des nôtres, et qu'en général nous sentions mieux ce qui nous arrive de bien et de mal, que les biens ou les maux d'autrui, qui ne se montrent à nous

* Des Dev., I, 6 7, 10, 11, 12, 23, 24; II, 14; III, 5, 6.—Rép., III, 9.

que dans une sorte de lointain. » Ah! si les jugements des hommes s'accordaient avec la nature, si chacun pouvait se persuader que les biens et les maux d'autrui ne lui sont pas étrangers, on verrait alors régner partout le vrai droit et la vraie justice. Car toutes choses sont communes entre amis, selon le proverbe; et la société humaine serait unie par les liens des services mutuels et de l'amour. Or qu'est-ce que l'amitié, si ce n'est l'égale participation à toutes les choses humaines et divines. N'écoutons pas les philosophes qui, sous prétexte que le point essentiel pour le bonheur est la paix et la sécurité, nous défendent de nous trop intéresser aux affaires des autres, parce qu'il est impossible qu'une âme soit tranquille, lorsqu'elle s'expose à souffrir seule pour tout le monde le travail et les douleurs de l'enfantement. Car vouloir exempter l'homme de tout soin et de tout souci, c'est vouloir le dégager de toute vertu. Écoutons encore moins ceux qui osent prétendre que le penchant à l'affection ne vient que de la faiblesse. Car plus une âme est vraiment grande et forte, c'est-à-dire moins elle a besoin des secours étrangers, plus elle se sent portée à aimer et à faire du bien : tout le fruit de l'amour est dans l'amour. Aussi la bienfaisance s'accroît-elle d'elle-même par l'habitude et comme par l'exercice des bienfaits. Son caractère propre est de s'oublier pour ne penser qu'à l'avantage d'autrui. Elle est si peu dirigée par l'unique mobile de l'intérêt personnel, que nous voyons les vieillards se fatiguer à des travaux dont ils ne doivent jamais recueillir les fruits. Le vieillard, dit Statius dans ses Synéphébes, plante des arbres qui ne seront utiles qu'à une autre génération[1]. » « Et

1. Est-ce là l'origine de ces admirables vers de Lafontaine ?

« Mes arrière-neveux me devront cet ombrage :
Hé bien! défendez-vous au sage
De se donner des soins pour le plaisir d'autrui?
Cela même est un fruit que je goûte aujourd'hui.

l'agriculteur, déjà vieux, ajoute Cicéron, n'hésiterait pas à répondre si on lui demandait pour qui il plante à cet âge : pour les dieux immortels, qui ont voulu non-seulement que je tinsse ces biens de ceux qui m'ont précédé, mais encore que je les transmisse à la postérité. »

On voudrait que Cicéron eût moins mêlé ces nobles idées des préoccupations de l'égoïsme politique[1], qui cherche toujours dans ceux qu'il oblige des créatures et des appuis. Il avait dû sentir la fragilité de ces amitiés, surtout de celles des grands qui, selon sa remarque, ne haïssent rien tant que de se sentir obligés à la reconnaissance, ou qui même s'imaginent vous rendre service quand ils daignent en recevoir. Mais lorsqu'il aurait encore plus insisté sur les avantages que l'homme public peut tirer de la bienfaisance, il faudrait un étrange aveuglement pour ne pas voir toute l'humanité des principes, qu'il proclame si magnifiquement après Panétius et le Stoïcisme. Je ne dirai point qu'il considère partout l'homme public comme se devant tout entier aux autres, et qu'il veut que ceux qui sont puissants par leur fortune ou par leur talent soient comme l'asile universel des malheureux et des opprimés. Mais ne pose-t-il pas en règle que la bienfaisance doit considérer, non les personnes ni leur condition, mais leurs besoins; qu'elle préfère avant tout la cause de ceux qui sont dans l'indigence et la détresse; et qu'elle s'exerce envers tout le monde, mais surtout envers les faibles et les petits? Ne reconnaît-il pas d'ailleurs dans cette vertu tous les caractères de la vraie bonté? L'affabilité qui sait descendre à ses inférieurs pour ne pas les

1. Encore est-il juste de dire que les considérations toutes politiques et égoïstes qu'on lui a reprochées, ne se trouvent point dans ses chapitres du 1er livre des Devoirs sur la bienfaisanse, mais dans le livre II qui traite de l'utile. Quel mal y aurait-il que l'homme politique fût persuadé qu'il vaut mieux se faire aimer que redouter, et que le plus sur moyen d'acquérir la bienveillance des hommes est de leur faire du bien ?

humilier, et qui peut et doit d'autant plus s'abaisser que l'on est placé plus haut? L'oubli des injures et cette indulgence équitable, qui nous fait pardonner aux autres ce que nous voulons qu'on nous pardonne à nous-mêmes? La bienveillance, la serviabilité, et une certaine facilité à nous relâcher de la stricte rigueur de nos droits? Enfin la douceur dans l'homme privé, et la clémence dans l'homme public? «Il ne faut pas écouter, dit-il, ceux qui pensent qu'on doit être implacable envers ses ennemis, et que le ressentiment et la vengeance sont des marques de grandeur d'âme. Rien ne mérite plus d'éloges, rien n'est plus digne d'un grand homme que la facilité à s'apaiser et la clémence.»

Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle trouveront des paroles plus pénétrantes que Cicéron, mais ils ne feront que développer les mêmes principes. Ce qu'il veut surtout qu'on estime et qu'on pratique, ce sont les vertus douces et bienveillantes. Car la force et la grandeur d'âme sont souvent trop impétueuses et trop violentes dans les hommes qui ne sont pas arrivés à la perfection; et toutes les vertus douces semblent caractériser plus particulièrement l'homme de bien. C'est par elles qu'on peut vivre en paix et amicalement avec les hommes. Il faut donc écarter de notre commerce avec nos semblables tout ce qui peut les heurter et les blesser, tout ce qui sent l'âpreté et la colère. « Apportons tous nos soins, dit Cicéron, à témoigner du respect et de l'amitié aux personnes avec qui nous conversons. Mais parfois les reproches sont nécessaires. Il faut alors élever un peu la voix et se servir d'expressions plus vives, sans toutefois laisser échapper de signes de colère. Ce sont des remèdes violents comme le fer et le feu, dont il ne faut user que rarement, malgré soi, jamais sans nécessité, et seulement quand il ne reste plus d'autre ressource. Mais je le répète, loin de nous la colère : avec elle on ne fait rien de

bon, rien de mesuré. En général on peut admettre quelque douce réprimande, d'un air grave qui impose et qui n'exclut pas la sévérité, mais qui écarte toute ombre d'outrage. Faisons plus : montrons que ce qu'il peut y avoir d'amertume dans nos reproches, n'a été provoqué que par l'intérêt même de la personne qui les mérite. Même dans les contestations qu'on peut avoir avec son plus grand ennemi, il est bien, si l'on est indignement outragé, de garder un noble sang-froid et de repousser toute colère. » Cette gravité, toujours maîtresse d'elle-même, est surtout nécessaire dans l'homme public. Car si la colère monte au tribunal avec le juge et qu'elle dicte ses arrêts, il ne pourra jamais garder cette modération également éloignée du trop ou du trop peu, qui sait proportionner la punition à la faute et aux intérêts de la république et de l'humanité. Ce qu'il faut désirer, c'est de voir les chefs de l'État ressembler aux lois, qui punissent parce qu'elles sont justes et non parce qu'elles sont irritées. En un mot, le grand principe qui domine dans tout le traité *des Devoirs* et qui revient sans cesse dans les autres écrits philosophiques de Cicéron, c'est que les hommes sont nés les uns pour les autres, qu'ils doivent s'aider et se servir mutuellement, et que l'homme de bien pratique et cultive tout ce qui peut resserrer les liens de cette société et de cette union naturelle, parce que le fondement du droit est le penchant inné que nous avons à nous aimer les uns les autres : ***Natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est.****

La conception de la loi et de la cité universelles entraîne nécessairement l'idée d'un seul Dieu, dont les dieux inférieurs et les hommes ne sont que des émanations ou des

* Des Dev., I, 7, 9, 11, 14, 15, 19, 20, 25, 26; II, 15, 16, 18, 20; III, 5, 6, 12. — Des Fins, I, 35; III, 19, 20; V, 23. — Rép., I, 2. — Lois, I, 15. — De la vieill., chap. 7. — De l'amitié.

œuvres. Cicéron incline visiblement vers la théologie de Platon, d'Aristote et des Stoïciens; mais toute cette partie de sa pensée n'a rien de fixe ni d'original. La seule chose qui mérite ici notre attention, c'est la polémique des païens contre leurs traditions religieuses, parce qu'on y retrouve tous les éléments de la polémique des chrétiens contre le paganisme. Nous l'esquisserons rapidement. Cicéron reproche aux poëtes d'avoir introduit des dieux enflammés de colère ou furieux de passion, et de leur avoir attribué des haines, des discordes, des combats, une naissance et une mort, des plaintes et des lamentations, toutes sortes d'intempérances, des amours avec nos femmes, des viols, des adultères et des incestes. Il compare ces fables aux opinions monstrueuses des mages et aux folies des Égyptiens, et, selon lui, on ne peut y croire que par un excès de démence et d'impiété. Mais nous connaissons déjà toutes ces objections de la philosophie contre les habitants de l'Olympe. Ce que nous trouvons de nouveau dans Cicéron, c'est une discussion aussi remarquable par la sagacité que par la hardiesse sur la pluralité des dieux et l'antropomorphisme, sur la divination et le merveilleux. Nous ne reproduirons ici que cette partie importante et curieuse du *De natura deorum*.

Renouvelant une vive et pressante argumentation de Carnéade[1] : si les dieux existent, dit Cicéron, devrons nous dire aussi que les Nymphes sont des déesses? Et si l'on croit à l'existence des Nymphes, faudra-t-il encore admettre les Faunes, les Panisques et les Satyres? Celui qui reçoit la divinité de Jupiter et de Neptune, ne peut repousser celle de l'Orcus ou de Pluton, et de Caron, et du Styx, et du Cocyte. Les fils de Saturne sont dieux : vous devez accorder le même privilége à leur père, et à Cœlus qui a engendré Saturne, et à

1. On la trouve dans Sext. Empiricus (Contre les Physiciens, I, chap. 2, §§. 182-194).

ses parents Æther et Héméra, et à leurs frérés et leurs sœurs, l'Amour, la Douleur, le Travail, la Misère, la Crainte, l'Érèbe et mille monstres semblables. Pourquoi ne pas mettre au rang des dieux Esculape, Thésée, Sarpédon, Rhésus et tant d'autres qui sont nés de quelque dieu, tout aussi bieu qu'Apollon, que Bacchus, que Vulcain et que Minerve? Dans le droit civil, les bâtards suivent la condition de leurs mères; les fils des déesses, les Achille, les Ænée, les Orphée et les Memnon ne doivent-ils point partager les droits maternels? Ce n'est pas assez que nous ayons rempli le ciel de tout le genre humain : nous y avons encore placé toutes les affections du cœur de l'homme. Ce n'est pas assez que nous ayons dressé des autels aux Vertus : la Peur, la Fièvre, la mauvaise Chance, l'Impudence et l'Injure ont aussi leurs temples et leur culte. Que si l'on admet les dieux de la Grèce et de Rome, pourquoi ne pas admettre ceux de l'Égypte et de tous les barbares? Voici donc venir à la suite d'Isis, d'Osiris et de leur fidèle suivant Anubis, les bœufs, les chevaux, les éperviers, les chats, les crocodiles, les nuées, les fleuves, les sources et toutes sortes d'objets qui, loin de posséder les perfections divines, ne participent même pas à la raison ou simplement à l'âme et à la vie. Quelle multitude! Quelle presse! Quelle chaos! Nos dieux me semblent bien nombreux pour être des dieux véritables[1]. Mais non-seulement les dieux se multiplient sans fin : le même dieu semble se multiplier lui-même pour déconcerter la foi et la raison. N'avons-nous pas trois Diane, trois Cupidon, quatre Vénus, quatre Vulcain, cinq Mercure, cinq Apollon et cinq Minerve, pour ne point parler des autres ? Ou bien il faut rejeter toutes ces traditions, ou bien cela va à l'infini, sans raison de s'arrêter jamais dans cette série continue de superstitions et de fables,

1. Le Sévère de Corneille semble se souvenir de Cicéron :
« Nous en avons beaucoup pour être de vrais dieux. »

aussi impies que ridicules. Quant à la figure des dieux, quel est le physien assez ignorant pour ne pas savoir que toutes ces formes humaines ont été logées au ciel ou par la superstition de la foule, ou par la sagesse des politiques pour conduire et pour enchaîner le vulgaire? Puis on a fabriqué des idoles afin de voir plus près de soi l'objet de ses adorations. Mais les formes des dieux et leurs images ne sont que des inventions de l'imbécillité humaine, sur lesquelles les poëtes, les peintres et les sculpteurs ont encore renchéri.

La pièce principale de tout l'édifice religieux des païens était la divination. Cicéron n'y touche pas avec plus de ménagement qu'à la pluralité des dieux et à l'idolâtrie. Une polémique très-vive s'était engagée sur ce point entre Chrysippe et Carnéade, entre le Stoïcisme et la nouvelle Académie. Dans leur zèle très-louable, mais assez indiscret contre l'incrédulité et l'athéisme, les Stoïciens avaient mal à propos confondu la cause des devins avec celle de la Providence, que les Épicuriens appelaient pour cette raison la vieille prophétesse du Portique[1]. S'il y a des dieux, disaient-ils, et qu'ils ne fassent pas connaître aux hommes les événements futurs, il faut en conclure ou qu'ils n'aiment pas les hommes, ou qu'ils ignorent ce qui arrivera, ou qu'ils pensent qu'il ne nous importe point de connaître l'avenir, ou qu'ils ne croient pas digne de leur majesté de nous en avertir ou enfin qu'ils n'ont pas la faculté de nous l'indiquer. Or, on ne peut pas dire que les dieux ne nous aiment point; car ils sont bienfaisants et amis du genre humain. Ignoreraient-ils donc ce qu'ils ont eux-mêmes résolu et décrété? Ou bien sommes-nous sans intérêt à savoir les événements futurs? Il serait absurde d'avancer l'un ou l'autre. Le serait-il moins de dire que les dieux regardent un tel avertissement comme indigne de leur majesté, lorsque rien n'est

1. *Anus fatidica*, vieille femme fatidique, vieille diseuse de bonne aventure.

plus noble que la bienfaisance? Enfin il n'y a rien qui leur soit impossible; ils peuvent donc nous envoyer des signes de l'avenir. Ou bien il y a des dieux et il faut admettre la divination, ou bien il faut rejeter du même coup la divination et les dieux. Et, forts de ce beau dilemme, de graves philosophes admettaient deux sortes de divination, la divination naturelle et la divination artificielle : l'une, qui a lieu dans le délire prophétique, lorsqu'un Dieu s'empare violemment de l'âme humaine, ou dans les songes, lorsque l'âme, plus dégagée du corps et des nécessités de la vie qui l'assiégent pendant la veille, entre plus facilement en rapport avec l'âme universelle dont elle est tirée, mais à laquelle elle tient toujours par son essence; et l'autre, qui consiste dans l'interprétation des apparences célestes, du chant des oiseaux, de la foudre, des éclairs et de tant d'autres signes que Dieu, dont l'univers est plein, nous manifeste sans cesse comme des traces de sa présence et de son action providentielle. Voilà ce que croient toutes les nations et ce qui est confirmé par des événements innombrables. — Tous les faits que vous citez, reprenaient Carnéade et Cicéron, ont été controuvés ou falsifiés par la superstition et par la mauvaise foi. Quand il en serait arrivé quelques-uns, qu'y aurait-il là de merveilleux? Des prédictions faites en l'air ne peuvent-elles point quelquefois, par une coïncidence fortuite, se rencontrer avec l'événement? Le caractère de toutes les prédictions, qu'elles soient naturelles ou qu'elles soient dues à l'art, c'est d'être si obscures et si peu précises qu'on peut y voir tout ce qu'on veut, selon les espérances ou les craintes dont on a l'esprit agité. La divination artificielle, n'ayant pour objet ni ce qui tombe sous les sens ni ce qui peut être connu par la science et par le raisonnement, n'est qu'une imposture qui s'adresse à la convoitise. Je vous le demande, quel rapport y a-t-il entre la perte et le gain d'une bataille et le

cœur d'un poulet ? Qu'a de commun avec le ciel et les lois de la nature un petit bénéfice ou un héritage que j'attends? La divination naturelle n'a point des fondements plus solides. Quelle est donc l'autorité de cette espèce de fureur que vous appelez divine ? Quoi! ce que ne voit pas le sage, l'insensé le verra! Et celui qui a perdu le sens humain, sera doué de celui des dieux! Mille songes arrivent sans qu'on y fasse attention et sans qu'ils aient rien de prophétique? Y a-t-il donc des songes divins et des songes humains? A quels signes les reconnaître? Et s'il y a des signes, qu'on nous les montre! L'esprit, préoccupé d'un événement qu'il craint ou qu'il espère, y rêve pendant la nuit : quelle merveille qu'il rencontre quelquefois juste! Nul ne s'étonnerait d'une prévision de la veille, et l'on se récrie si l'esprit a par accident prévu quelque chose dans le sommeil! Nous sommes tellement légers, tellement inconsidérés que, si des souris, dont c'est l'unique affaire, ont rongé quelque objet, nous regardons cela comme un prodige. « En général, dit Cicéron, j'opposerai à tous les prodiges cet argument, que jamais il ne s'est rien fait qui ne puisse se faire, et que, par conséquent, dès qu'une chose se fait, il n'y a plus lieu de s'en étonner. Dans tout ce qui paraît nouveau, c'est l'ignorance de la cause qui produit l'étonnement; tandis que cette même ignorance n'a rien qui nous frappe dans ce qui se passe tous les jours sous nos yeux. L'homme qui demeure stupéfait, s'il apprend qu'une mule a mis bas, ne sait pas davantage comment engendre une cavale; mais ce qu'il voit souvent, il ne s'en émeut pas, tandis que, s'il voit arriver ce qu'il n'a jamais vu, il le prend pour un miracle.... Il n'y a, je le dis en un mot, qu'une seule loi : c'est dans la nature qu'est la cause nécessaire de tout ce qui se produit; lors même qu'un fait nous paraît contraire à l'habitude, il ne saurait être contraire à la nature. S'il se présente donc

un phénomène insolite, étonnant, recherchez-en la cause si vous pouvez; et si vous ne la trouvez pas, tenez néanmoins pour certain que rien n'a pu arriver sans cause, et chassez la terreur que cet événement étrange vous a inspirée. De la sorte vous ne craindrez ni les tremblements de terre, ni le ciel entr'ouvert, ni les pluies de pierres ou de sang, ni les étoiles qui filent, ni les apparitions de brandons allumés dans les airs.... Sinon, la superstition vous obsède, vous presse, vous poursuit, sans vous laisser respirer, de quelque côté que vous vous tourniez. Elle est là, quand vous écoutez un devin ou un présage, quand vous sacrifiez, quand vous regardez un oiseau. Si vous voyez un Chaldéen ou un aruspice, s'il fait des éclairs, s'il tonne, si un objet a été frappé par la foudre, s'il est né ou s'il est arrivé quelque chose d'inusité: elle est là, toujours là; et comme il faut bien qu'il se présente incessamment quelqu'une de ces choses, il est impossible que vous ayez jamais l'esprit en repos. Le sommeil semble le refuge de tous les soucis et de toutes les peines: eh bien! c'est de lui que naîtront le plus d'inquiétudes et de terreurs. » N'ouvrira-t-on jamais entièrement les yeux? La plupart des anciens oracles ont cessé; les *sorts* de Préneste n'ont plus de vogue, le temple de Delphes est muet et il n'y a aujourd'hui rien de plus méprisé que son antre prophétique. Pourquoi? si ce n'est que tous ces oracles n'avaient de réalité que par l'opinion. « Mais je ne sais comment, dit Cicéron, des philosophes superstitieux et presque fanatiques aimeraient mieux tout admettre que de ne pas se montrer absurdes. Plutôt que de ne pas croire ce qui est incroyable, il préfèrent dire que la vertu de l'antre Delphien s'est évaporée de vétusté. »[1] Elle s'est évanouie tout simplement dès que les hommes ont commencé à devenir moins crédules. La crédulité faisait toute l'inspiration de la Pythie; la crédulité

1. Opinion reprise et développée par Plutarque (De la cessation des oracles).

fait encore aujourd'hui tout le prestige et toute la science des devins : qu'elle cesse, et aussitôt la divination disparaîtra [1].

On retrouve les mêmes attaques contre la religion établie dans Pline l'ancien, dans les philosophes, dans les poëtes et dans tous les écrivains grecs ou latins de l'empire. Mais ce qui peut-être exprime encore mieux l'état du paganisme à cette époque, ce sont les Métamorphoses d'Ovide, ce long jeu poétique sur toutes les traditions du passé. Le paganisme était donc mort comme croyance en Grèce et en Italie, je pourrais ajouter dans tous les pays civilisés de l'Orient et de l'Occident. A Rome comme à Athènes, lorsqu'on parlait avec sincérité, selon sa conscience et non selon la coutume, pour ses amis ou pour les gens éclairés et non pour le public, on faisait profession d'être athée ou théiste. Cicéron est évidemment pour un seul Dieu avec toutes les grandes écoles philosophiques, et même, quoique sa pensée soit assez indécise sur ce point, il a plus de penchant pour le dieu tout spirituel de Platon, que pour le dieu, esprit et nature, des Stoïciens. Il sait que l'univers seul est la maison et la demeure de Dieu, et sans approuver le fanatisme des mages qui, regardant comme une impiété de renfermer Dieu entre des murailles, conseillaient à Xerxès de brûler tous les temples grecs, il trouve bon que nous nous rappellions sans cesse que tout est plein de la puissance et de la présence divines, afin de nous conserver plus chastes et plus purs, comme si nous étions toujours dans le plus vénéré des sanctuaires. Il veut qu'on honore l'Être suprême par un culte simple et sans fastueuse dépense, car il ne plaît pas à Dieu que tout le monde ne puisse pas venir à lui. Il demande surtout la pureté du cœur ; car selon son expression textuelle, tout est là : sans cette

[1] De la Divinat., I, 3, 7, 19, 23, 38, 49, 50, 51 ; II, 7, 8, 9, 14, 22, 27, 28, 54, 55, 57, 72. — Nat. des Dieux, III, 5, 6, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25.

pureté intérieure, les cérémonies sont vaines, et toutes les eaux des fleuves et de la mer ne suffiraient pas pour laver une souillure de l'âme. S'il faut conserver la religion, ce n'est point par une crainte servile et superstitieuse; c'est à cause de la ressemblance ou de la parenté rationnelle qui unit l'homme avec Dieu. Aussi le vrai culte est-il la vertu: « celui qui se connaîtra lui-même sentira qu'il a en lui quelque chose de divin, et pensant que son âme est en lui comme une image sainte et consacrée, il se montrera toujours digne dans ses actions et dans ses pensées de ce sublime présent. » De quoi les hommes remercient-ils Dieu dans leur folie? Qui jamais a fait éclater son amour reconnaissant pour être devenu meilleur? On offre de riches sacrifices d'action de grâces, parce qu'on est opulent, honoré, parce qu'on a échappé au danger ou à la maladie. Voilà pourquoi nous appelons Jupiter très-grand et tout-puissant, et non parce qu'il nous a rendus tempérants et justes. Qui donc a jamais fait vœu à Hercule de la dîme de ses biens pour avoir acquis la sagesse? L'homme vraiment pieux et bon se rappellera toujours qu'il n'y a point d'âme grande et vertueuse sans une inspiration du ciel et sans une faveur divine.*

Il est un dogme qui se lie profondément à la religion: c'est celui d'une vie future. Qu'était-il devenu? La philosophie l'avait-elle détruit ou transformé comme les autres idées religieuses? On sait les efforts incroyables de Lucrèce pour nous assurer l'éternité du néant; on connaît les paroles moqueuses que César prononça en plein sénat contre les enfers; Cicéron et les écrivains qui suivirent ne sont pas beaucoup plus respectueux que César envers les dieux souterrains et leur terrible puissance. Ce serait toutefois une grave erreur de penser que la croyance à l'immortalité de notre être fût éteinte dans les esprits: elle y survivait au

* De la nat. des Dieux, II, 36, III, 36. — Lois, I, 15, 22; II, 10, 11.

contraire sous une forme plus pure, et les enfers faisaient place au ciel. Nous insisterons un peu longuement sur cette question, parce que Cicéron est, après Platon, celui de tous les anciens qui l'a le plus développée, et parce que l'immortalité de notre être est un des principaux dogmes de la nouvelle religion qui est sur le point de paraître. La vie future n'est pas un principe démontré pour Cicéron; elle n'est qu'une espérance. Mais il y tient, il s'y attache de toutes ses forces, et il ne peut souffrir la frivolité des Épicuriens qui proclamaient, comme en triomphant, l'anéantissement absolu de l'homme au moment de la mort. C'est ce qui lui dicte ces belles paroles : «les Épicuriens, dit-il avec amertume, croient avoir fait je ne sais quelle magnifique conquête, quand ils nous ont appris que nous mourons tout entiers. Quand il en serait ainsi, en vérité qu'a donc cette chose, dont on doive tant se réjouir et se glorifier?» Et par quelles raisons veut-on nous priver de ces hautes espérances, de cette aspiration sublime vers une vie meilleure? On dit que tout ce qui est capable de douleur est capable de maladie, et que tout ce qui est capable de maladie doit périr. Or l'âme souffre, est malade; donc elle est mortelle. Mais ignore-t-on que lorsque nous parlons de l'immortalité de l'âme, nous n'entendons que l'immortalité de ce qui est essentiel à l'âme, c'est-à-dire de la raison qui est en elle-même impassible? Et quand le corps aurait sur l'âme plus d'influence qu'il n'en a réellement, s'ensuivrait-il que la raison ne fût pas d'une nature divine et impérissable? Il est vrai, nous ne nous faisons pas une idée très-nette de ce que peut être un esprit pur, une âme dégagée de tout corps. Mais lorsqu'on réfléchit et qu'on fait attention à la nature de l'âme, conçoit-on mieux une âme dans un corps? Ceux qui nous demandent ce qu'elle peut être, lorsqu'elle est seule et libre, sont les mêmes qui nous demandent où nous l'avons

vue; et s'ils en nient l'immortalité, c'est qu'au fond ils en nient l'existence. Mais de ce qu'on ne voit pas Dieu par les yeux du corps, en résulte-t-il que Dieu n'existe pas? On reconnaît la puissance divine à ses œuvres, on reconnaît la puissance de l'âme à ses actes. Si l'âme ne se connaît pas dans son essence, elle connaît au moins qu'elle existe et qu'elle agit; et quelle que soit sa nature, dit Cicéron, je jurerais qu'elle est quelque chose de divin. Car, je vous prie, quelle apparence que cette terre ou cet air épais et grossier qui nous environne, ait donné naissance, par exemple, à la mémoire? Croyons-nous donc qu'elle soit une capacité dans laquelle les souvenirs se versent, comme dans un vase? Peut-on concevoir la forme, le fond, la configuration de l'esprit? Est-ce que l'âme est une cire sur laquelle on grave des empreintes, et les souvenirs ne sont-ils que les vestiges des choses gravées dans l'âme? Comment concevoir dans un étroit morceau de matière les traces de tant de mots et de tant d'idées? Lorsqu'on songe à la merveilleuse puissance de l'esprit qui se souvient, qui imagine, qui invente, qui conçoit, qui raisonne, il est impossible de le supposer matériel. Parlerai-je de ces idées que nous apportons en naissant et qui sont comme les souvenirs d'une autre vie et d'un monde meilleur? Dirai-je que loin de se confondre avec le corps, l'âme ne pense jamais plus vivement, avec plus de netteté et de lumière, que lorsqu'elle se sépare des sens et que dès ici-bas elle s'exerce à la mort, puisque la mort n'est que la séparation de l'âme et du corps? « Celui qui a compris les mouvements et les révolutions du ciel, écrit Cicéron, a par cela même enseigné que l'âme est de la même nature que celui qui a fait ces magnifiques ouvrages dans les cieux. Car lorsque Archimède a marqué sur une sphère les courses du soleil, de la lune et des étoiles errantes, il a fait en petit la même chose que Dieu, qui construisit et ordonna le monde;

et si ces mouvements si beaux et si réguliers ne peuvent se faire dans le monde sans Dieu, Archimède n'a pu les imiter sur une sphère sans un esprit divin. » Pourquoi donc cette âme se dissoudrait-elle avec le corps, si elle a une nature propre, si elle n'est point composée, si elle est indivisible? Consultez la nature de l'homme, vous y trouverez clairement le pressentiment de l'immortalité. Pourquoi ces sépultures, ce soin religieux des tombeaux, ce respect des morts, si nous croyons que ceux que nous ne voyons plus sont anéantis? D'où viennent dans un être mortel ce souci de l'avenir et cette ardeur de voir vivre son nom dans ses enfants? D'où naît dans les grandes âmes cet amour de la gloire? N'est-ce pas qu'il y a en elles je ne sais quel pressentiment des siècles à venir? Cette conscience obscure, mais profonde de nos futures destinées perce jusque dans les croyances fabuleuses du peuple, auxquelles elle sert de fondement. Tous les peuples s'accordent à croire que les âmes sont immortelles, mais ils ignorent comment elles le sont, de même que tous les hommes savent qu'il y a des dieux sans bien connaître leur nature. Or, ces croyances universelles ne sont pas nées d'une convention et d'un pacte; elles n'ont pas été établies ni soutenues par les institutions et les lois. Si donc tous les hommes s'accordent ainsi, c'est qu'ils obéissent à une inspiration de leur nature; or, en toutes choses, le consentement unanime des peuples doit être considéré comme l'expression d'une loi et d'une vérité naturelle. L'espoir de l'immortalité, qui console et soutient l'homme de bien dans les difficultés et les peines de la vie, n'est donc ni si vain ni si ridicule : il n'y a que les méchants qui puissent le mépriser et le rejeter comme de gaieté de cœur.

Cicéron a trouvé les paroles les plus belles et les mieux senties pour exprimer cette espérance qui permet à l'homme de croire qu'il retrouvera un jour ceux qui lui sont si chers

ici-bas, qu'il vivra dans la compagnie des gens de bien, et qu'il pourra enfin assouvir cette soif de bonheur et de vérité qui le tourmente sur la terre. « O jour heureux, fait-il dire au vieux Caton, où je m'éloignerai de cette foule et de ce ramas des mortels, pour aller me réunir à l'assemblée divine des grandes âmes! Non-seulement je retrouverai là les hommes qui ont vécu sur cette terre comme des dieux; mais j'y retrouverai aussi mon fils Caton, auquel ces vieilles mains ont rendu les devoirs qu'il devait me rendre selon l'ordre de la nature. Son âme ne m'a point quitté pour jamais. Elle est partie, en m'appelant et en tournant ses regards vers moi, pour ces lieux où elle voyait que je devais bientôt me rendre aussi. Et si j'ai souffert courageusement la perte de mon fils, ce n'est pas que je la supportasse d'une âme égale et insensible; mais je me consolais en pensant que la séparation et l'absence ne seraient pas entre nous de longue durée[1]. » Ah! qui sait, s'écrie Cicéron après Platon, si ce que nous appelons vie n'est pas une mort, et si ce que nous appelons mort n'est point la vie véritable? L'âme, ici-bas, est appesantie par la matière; mais lorsque débarassés du corps et de ses passions, nous nous élèverons par delà ce ciel grossier, où se forment les nuages, les pluies et les tempêtes, jusqu'à ce ciel plus pur qui est notre demeure naturelle, oh! alors « nous serons heureux, et ce que nous faisons maintenant, lorsque, dégagés de tout soin et de toute affaire, nous voulons voir et connaître, nous pourrons le faire bien plus librement, et nous nous livrerons tout entiers à la contemplation de la vérité. » Rassasiés de science, bienheureux, unis à ceux qui nous ont été chers, à toutes

1. Il faut pleurer modérément nos amis, disait le poëte grec Antiphane, car ils ne sont pas morts : ils nous ont précédés sur la route que nous devons tous parcourir; nous irons bientôt, à notre tour, dans le même séjour qu'eux, pour y passer ensemble le reste du temps. (Fragm. Comic.)

les âmes saintes et aux dieux, de quel œil nous verrons cette terre où nous rampons maintenant! Comme nous mépriserons ces occupations qui nous agitent, et cette gloire qui dure si peu, qui se renferme dans des limites si étroites! La vertu demande pour prix non des statues d'airain, ou des triomphes ornés de lauriers qui se flétrissent, mais une récompense plus haute, plus ferme, et qui, pour ainsi dire, fleurisse éternellement. Méprisons donc dès aujourd'hui les choses humaines, et tenons toujours nos regards tournés vers les choses célestes. Cette vie n'a rien d'estimable; son seul prix, c'est de nous préparer à l'éternité. Elle doit nous ouvrir ou nous fermer le ciel, selon que nous aurons été, ici-bas, bons ou méchants. «Si je me trompe, écrit Cicéron, quand je dis que les âmes des hommes sont immortelles, je me trompe avec bonheur, et je ne veux point me laisser arracher une erreur qui me charme et me fortifie.*

Cette rapide esquisse des idées morales et religieuses de Cicéron suffit pour nous éclairer sur l'état des esprits dans les dernières années de la république et les premières de l'empire. Si vous comparez les faits avec les idées, vous trouverez facilement dans celles-ci les symptômes de tout ce qui se remuait au fond de la société antique à l'approche du Christ, et vous découvrirez dans les doctrines, comme dans les événements, les causes naturelles de la révolution politique, légale et religieuse, qui allait changer la face du monde.

Commençons par le côté religieux de cette question : il suffira de l'effleurer ici rapidement. La société romaine et grecque de cette époque, si l'on considère surtout les classes éclairées et le peuple des villes, était sans contredit incrédule. Les autels et les temples restaient, à la vérité, debout; on consultait les augures; on sacrifiait à Jupiter ou à tout

*. Tusc., I, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 34. — De la vieill., chap. 21, 23. — De l'amit., chap. 4. — Rép., Songe de Scipion.

autre dieu; mais la foi n'était plus. La religion subsistait comme pièce de l'édifice politique; et l'on voyait César qui était athée, Cicéron qui ne croyait plus aux dieux du passé, jouer avec une gravité feinte le rôle de grand-prêtre ou d'augure. Lorsqu'on philosophait dans ses livres ou avec ses amis, on suivait les sentiments d'Épicure ou de Zénon; en public et dans la vie civile, on était de la religion de Lélius, de Coruncanius et de Scævola. Cicéron a beau dire qu'il a toujours défendu et qu'il défendra toujours la religion de ses pères, et qu'il regarderait comme un crime de ne point la soutenir, tant qu'il aura un souffle de vie. Il a beau s'écrier sur le ton d'un prêtre irrité : « quelle est donc cette nouvelle finesse d'esprit, cette sagesse née d'hier, qui prétend renverser par ses accusations et ses critiques des choses saintes, consacrées par le temps? Vous ne voyez point, dites-vous, la cause des miracles et des prophéties. Elle est peut-être cachée dans l'obscurité de la nature. Car ce n'est point pour satisfaire un vain désir de science, mais pour notre utilité que Dieu nous a donné la religion. J'en ferai donc usage, et aucune raison ne m'amènera jamais à penser que toute l'Étrurie délire au sujet des entrailles des victimes, que tant de peuples, que l'antiquité tout entière s'est trompée dans sa foi des oracles et des dieux. » Mensonge imposé par le respect de l'habitude et par la politique. On voulait bien être incrédule ou athée, mais on croyait que la religion est nécesaire au peuple et utile à la république. On était toutefois moins incrédule qu'on le paraissait. Arrivait-il quelque malheur qui vous frappât dans vos affections, le sentiment religieux reparaissait; et ces *Consolations*[1] qu'on s'adressait alors à soi-même ou qu'on adressait à ses amis, étaient pleines de belles maximes ou sur l'âme immortelle ou sur la Providence.

1. Genre littéraire dont le petit livre de Crantor sur le deuil (*aureolus liber*, comme l'appelle Cicéron) était le modèle et fournissait en général le fond.

Bientôt tous les hommes politiques allaient avoir besoin de ces pensées qui fortifient et qui consolent. La république renversée, tous ces hommes dont l'existence était auparavant si active et si remplie, sentirent le vide de la vie. Accablés des maux publics ou de leurs propres malheurs, ils cherchèrent des forces et des remèdes dans la philosophie, et leur pensée se reporta naturellement sur l'âme et sur Dieu. Caton se préparait à mourir en lisant le Phédon; Cicéron s'évertuait, dans ses Tusculanes, à se guérir de ses douleurs et à relever son cœur abattu; Cassius, l'épicurien Cassius, au moment où il allait combattre et mourir à Philippes, se prenait à désirer qu'il y eût des dieux et une autre vie, afin que les usurpateurs et les tyrans reçussent le prix de leurs forfaits. Le malheur ramenait donc les premiers hommes de Rome aux idées religieuses. Quant au peuple que la contagion de l'incrédulité avait gagné et qui ne pouvait se faire une foi de raisonnement, il se jetait sur les superstitions étrangères, qui abondèrent bientôt à Rome et en Italie comme dans la Grèce. Cybèle conserva ses adorateurs; Isis eut ses fidèles; on donna dans le culte étrange et monstrueux d'Atis; les Chaldéens, qui faisaient profession d'astrologie, apportèrent quelques-unes des superstitions assyriennes et persannes, entr'autres les mystères de Mithra; les juifs attirèrent à eux un certain nombre de prosélytes. Aussi voyons-nous Auguste défendre à plusieurs reprises les sacrifices des Égyptiens et le culte des juifs dans l'intérieur de Rome, et Tibère persécuter les uns et les autres. Au milieu de cette confusion des idées religieuses, il eût été difficile à un esprit réfléchi de conjecturer d'où viendrait la foi nouvelle. Mais tout pouvait faire prévoir qu'elle ne sortirait pas de la philosophie. Les classes éclairées de la Grèce et de Rome pouvaient comprendre à merveille l'importance politique d'un culte et d'une religion: elles ne sentirent jamais l'importance toute morale

ni la passion tout intime de la foi. Si quelques hommes concevaient et disaient avec Cicéron, que les questions religieuses sont au-dessus des affaires et des plus graves intérêts, ils en faisaient plutôt un objet d'études curieuses et rationnelles, qu'un besoin impérieux et que la loi dominante de la vie. Il leur manquait « cet amour et cette ardeur d'enthousiasme sans lesquels rien ne se fait de grand parmi les hommes,» et qui sont encore plus nécessaires aux religions qu'à toute autre chose; et lorsque le théisme devint une vraie foi pour les Epictète et les M. Aurèle, ce fut toujours une foi individuelle, qui n'aspirait pas à réformer la conscience publique et qui n'éprouva jamais pour les autres ces sympathiques douleurs de l'enfantement[1] dont parle St. Paul. Car les philosophes anciens, il faut le dire, ont toujours trop désespéré de l'intelligence et des instincts du peuple.*

Ce n'était donc pas à Rome qu'était réservée l'initiative du mouvement religieux; mais son génie, fait pour l'administration et le commandement, était admirablement approprié à la science du Droit; et c'est par le Droit que Rome s'identifia l'univers après l'avoir conquis. Il fallait pour cela que le vieux droit Quiritaire s'évanouît et fît place à quelque chose de plus conforme à la justice et à l'humanité. Or, il commençait déjà à languir lorsque la philosophie pénétra dans Rome, et c'était chose impossible qu'il ne pérît pas dans le progrès des lumières. Les historiens de la législation romaine nous signalent une profonde transformation qui s'opéra dans le droit des Gracques à Cicéron. Les actions de la loi, qui se composaient de symboles physiques et de formules austères et mystérieuses, sont remplacées par la procédure formulaire; la puissance paternelle s'affaiblit, et nous

1. Nous avons rencontré une expression analogue dans Cicéron, pour désigner aussi l'amour et la charité, mais un amour et une charité d'une autre espèce.

* Nat. des Dieux, II, 17; III, 2, 3. — Divinat., I, 8, 39.

ne trouvons plus que dans la conjuration de Catilina l'exemple d'un fils condamné et mis à mort par son père[1]; la puissance maritale a presque entièrement disparu; les liens du sang commencent à compter pour quelque chose à côté de la parenté purement civile; la tutelle éternelle, où les femmes étaient tenues, n'intervient plus que dans les actes les plus importants, et encore pour la forme. Ce n'est pas que l'ancien droit soit aboli par cette nouveauté qu'on nomme le droit prétorien, mais il est sans cesse mitigé, corrigé, étendu, tourné par la loi naturelle : déjà l'équité a plus de force qu'un formalisme insidieux. D'où vient ce changement? Les jurisconsultes y voient déjà l'ascendant et l'action du Stoïcisme; nous croyons que c'est un peu devancer les temps, et que le Stoïcisme eût moins d'influence sur cette première transformation du droit, que le relâchement général de la vieille discipline et le progrès naturel de la civilisation. C'est dans l'âge suivant que le Stoïcisme fera irruption dans le droit, et nous pouvons voir par les idées philosophiques de Cicéron quel esprit nouveau il y apportera. L'égalité des hommes, l'unité de législation pour tous les sujets de l'empire, le retour des relations légales aux relations naturelles entre les membres de la société : voilà l'idéal dont les jurisconsultes des trois premiers siècles de notre ère se rapprocheront de plus en plus sans jamais l'atteindre. Mais cette révolution légale devait être précédée d'une révolution politique : ne fallait-il pas que Rome, pour donner le droit au monde, cessât d'être une cité et devint la ville universelle?

1. Je dois pourtant signaler deux autres exemples de ces jugements qui sentent le patriarchat : l'un sous Auguste et l'autre sous Claude. Dans le premier, il s'agit d'un fils qui a médité la mort de son père. Auguste assiste comme témoin au jugement; et le fils est exilé par la famille à Marseille avec une pension. Dans le second, il s'agit d'une femme noble, accusée de superstition étrangère, peut-être de christianisme. Elle est renvoyée par l'empereur devant un conseil de famille, qui la juge et l'absout.

L'équité, nous l'avons dit, n'était pas dans le tempérament des républiques anciennes. Fières et jalouses de leur propre dignité, elles conquéraient pour étendre leur domination, et non pour augmenter le nombre de leurs citoyens et des hommes libres par l'adoption des vaincus. Les pays soumis n'étaient qu'un domaine à exploiter, qu'une proie à dévorer. C'est ce qui avait fait l'impuissance des cités grecques; c'est ce qui eût fait infailliblement l'impuissance de Rome, si la république eût duré avec ses préjugés exclusifs de race et de nationalité. Ni le système si bien entendu de ses colonies, ni la facilité libérale avec laquelle elle transformait les affranchis en citoyens, n'auraient sauvé son état d'une dépopulation fatale, et son empire de la dissolution. On l'eût vue s'éteindre comme Sparte, quoique plus lentement, faute d'hommes[1]; ou bien la guerre sociale, qui l'avait mise en Italie à deux doigts de sa perte, se fût renouvelée sur tous les points de ses possessions; ou bien enfin les provinces, rapidement épuisées par les concussionnaires, seraient tombées au dernier degré de la misère et de la dégradation. La fin de la république n'était pas encore la fin de l'inégalité des vainqueurs et des vaincus; c'était la fin des oppressions qui ruinaient les provinces, en attendant la fusion et l'égalité. Or l'état des pays conquis rendait urgente et nécessaire une révolution, dont la corruption intérieure de Rome faisait d'ailleurs prévoir l'approche et l'imminence. Voici ce qu'était une province dans les derniers temps de la république: «l'Asie était affligée de tant de maux et de misères, qu'il n'est homme qui le pût croire, ni langue qui le saurait exprimer: et cela, par la rapacité des fermiers de l'État et des usuriers romains qui la dévoraient jusqu'à la moelle des os; les pères étaient forcés de vendre leur fils et leurs filles nubiles pour

1. C'est le mot d'Aristote sur Sparte : «Sparte, dit-il, périt d'*oligandrie*, c'est-à-dire, par pénurie d'hommes ou plutôt de mâles.»

payer l'impôt et l'usure ; les tableaux, les statues des dieux et les autres ornements des sanctuaires étaient mis à l'encan par les villes ; et malgré cela, les habitants mêmes étaient à la fin adjugés comme esclaves à leurs créanciers ; mais auparavant, on les emprisonnait ; on leur donnait la torture ; il n'est sorte de tourments qu'on ne leur fît endurer pour avoir le reste de leur argent. » Appien nous donne des renseignements tous semblables à ceux que je viens d'extraire de Plutarque, et l'un et l'autre sont confirmés par les lettres de Cicéron aussi bien que par ses discours contre Verrès. Tant que devait subsister la république ou plutôt le gouvernement de cette oligarchie avide et orgueilleuse, qui se partageait les honneurs et les commandements avec les trésors de l'univers, à laquelle les lois et les tribunaux obéissaient, qui ruinait et opprimait les peuples par ses proconsuls, et qui les achevait par les chevaliers, ses commis de la finance, c'était une nécessité que les provinces fussent ainsi pillées et dévorées. Juvénal a dit que le luxe s'abattit sur Rome et vengea le monde asservi. Cela n'est vrai qu'à moitié : ce qui pesait sur la vieille cité patricienne et ce qui l'écrasa, c'est l'univers avec ses droits impitoyablement violés. Voilà ce que refusaient de comprendre les derniers Romains malgré leurs théories stoïciennes. Comme Cicéron, ils sentaient bien que Rome ne méritait que trop ses malheurs et sa ruine par l'excès de ses violences et de ses iniquités [1]. Comme lui, ils

1. Tant que l'empire du peuple romain, dit Cicéron, se maintint par des bienfaits et non par des injustices, tant que les guerres se faisaient pour sa propre défense ou pour celle des alliés, l'événement n'en était jamais cruel, à moins qu'on n'y fût forcé. Le sénat était comme le port et le refuge des rois, des villes et des nations. Nos magistrats et nos généraux faisaient consister leur plus grande gloire dans l'équité et dans la bonne foi qu'ils mettaient à défendre les alliés et les provinces. Nous étions ainsi les protecteurs plutôt que les maîtres du monde.... Mais rien ne parut plus cruel envers les alliés, lorsqu'on eut exercé (sous Sylla) tant de cruautés contre les citoyens.... Nous avons bien mérité nos malheurs. » Et un peu plus bas : « Nous ne sommes tombés dans ce funeste état que parce

proclamaient l'unité et les droits éternels du genre humain. Mais ils ne connaissaient aucun moyen d'arrêter les rapines et les cruautés dont ils n'étaient pas toujours purs eux-mêmes et, dans leur orgueil de citoyens et de victorieux, ils auraient cru faire un crime de lèse-majesté et prostituer l'honneur du nom romain en l'étendant aux nations étrangères. Ce qu'ils voulaient, c'est que le sénat fût le refuge et comme le port des rois et des nations, et les Romains, les protecteurs et les patrons du monde, au lieu d'en être les fermiers-généraux et les maîtres. Ils se disaient bien haut citoyens de l'univers; mais fervents adorateurs du passé, ils n'étaient par le cœur que les citoyens d'une république, fille de la guerre et de la violence.*

Cependant cette république patricienne et nobiliaire qu'ils

que nous avons mieux aimé nous faire craindre que nous faire aimer. Le peuple romain s'est attiré une telle destinée par son injuste domination. » Et enfin : « Dans cette ruine des lois et de toute justice, on a tellement pillé les alliés que nous ne subsistons plus que par la faiblesse des autres, et nullement par notre propre vertu. » (Des Dev., II, 7, 8. 21.) Cicéron ne se trompe que sur la date où ces brigandages commencèrent. Ils n'avaient pas attendu les proscriptions de Sylla pour se produire, et Caton et C. Gracchus les avaient déjà poursuivis de leur éloquence. Salluste cependant s'accorde avec Cicéron à regretter ces temps « où les Romains mettaient l'amitié à donner plutôt qu'à recevoir, où ils exerçaient l'empire pendant la paix par des bienfaits plutôt que par la terreur, où l'on aimait mieux pardonner que poursuivre une injure reçue. » Mais je voudrais voir à quelle époque exista cette vertu romaine. Il ne faut point se laisser tromper par le désintéressement admirable, et, par conséquent, très-rare de quelques grands citoyens, ni par celui des soldats, soumis à la plus exacte discipline : Rome ne fut, jusqu'à l'empire, qu'un repaire de brigands. On volait d'abord quelque bétail et quelques terres. A mesure que la puissance s'accrut et qu'on eut affaire à des populations moins belliqueuses et moins patientes, les vols augmentèrent. La rapacité cruelle, sans pitié comme sans scrupule, fit toujours le fond du caractère patricien ; témoin les lois agraires qui parurent dès les premiers temps de le République ! Témoin la cruauté sauvage des créanciers contre leurs débiteurs, les ergastules, les mauvais traitements que des citoyens subissaient, et cette loi incroyable qui livrait le corps de l'homme insolvable à dépecer, si les créanciers le voulaient, en parties proportionnelles à ce qui leur était dû.

* Plut., Vie de Lucullus.

défendaient de toutes leurs forces et pour laquelle ils se croyaient souvent obligés de sacrifier leur conscience de sénateurs, de magistrats, d'orateurs [1] et de juges, agonisait dans l'anarchie et la corruption. Je n'entends point parler ici de la moralité privée des Romains : avec tous ses vices, Rome comptait peut-être plus d'hommes vraiment vertueux qu'il n'y en avait jamais eu dans son sein, si toutefois la vertu ne se sépare point des lumières et de l'humanité. Les lois si souvent renouvelées, quoique toujours impuissantes, contre les concussionnaires et les corrupteurs des tribunaux ou des comices; les biens des proscrits ne trouvant point d'acheteurs parmi les citoyens ; la fidélité de tant de nobles femmes qui exposèrent leur vie pour leurs maris et dont quelques-unes leur sacrifièrent même leur vertu jusqu'alors sans tache ; le courage de tant de fils pour sauver leurs pères [2] ; le dévouement encore plus admirable de tant d'affranchis et d'esclaves pour leurs patrons ou pour leurs maîtres ; la droiture du petit peuple, forçant les triumvirs à récompenser les serviteurs fidèles et à punir les traîtres, ou se cotisant et donnant gratuitement son travail pour soutenir dignement l'édilité et refaire la fortune d'un jeune patricien, qui avait emporté sur ses épaules son vieux père infirme et proscrit : tous ces faits et d'autres semblables, cités par Appien, prouvent de reste que toute conscience n'était pas éteinte chez les Romains, comme sont trop portés à le dire ceux qui prennent des déclamations pour de l'histoire. Mais la corruption était au comble dans le gouvernement. Les misères et le sang des provinces servaient à solder les intrigues des comices ; et ces brigues ruineuses faisaient une nécessité de spolier les

1. Le discours pour Fontéius contre les Gaulois que ce préteur avait indignement pillés, me gâte singulièrement les Verrines.

2. Malgré le mot de Patercule : *Pietas in filiis nulla.* Appien ne fait pas de phrases antithétiques et vagues, mais cite des faits.

provinces ; le Forum était sans cesse troublé et souvent ensanglanté par les pareils de Clodius et de Milon, qui ne marchaient qu'escortés d'une bande de gladiateurs ; la plébe, misérable et fainéante, mettait à l'encan les magistratures et les gouvernements, et le sénat épuisait vainement le trésor public pour la nourrir et pour arrêter sa vénalité ; les armées enfin, composées au gré de leurs chefs et servant trop loin de Rome pour ne pas échapper à la surveillance ombrageuse des lois et du pouvoir civil, appartenaient moins à la république qu'aux généraux, qui achetaient leur dévouement sans réserve par la licence et par les dépouilles de l'étranger : l'empire n'attendait plus qu'une main assez forte et assez hardie pour le saisir. *

Or, par quelles grandes mesures Cicéron et les gens honnêtes de son parti espéraient-ils remédier à cette corruption politique, dont les déplorables effets ne s'arrêtaient pas à Rome, mais allaient frapper jusqu'aux provinces les plus éloignées? Ils s'indignaient ou gémissaient du mal, mais ils y donnaient les mains, et pour conserver leurs priviléges et leur haute position dans l'État, ils ne pouvaient supporter l'idée de voir supprimer les causes mêmes des désordres qui les affligeaient. Idées libérales, équitables et humaines dans la théorie, esprit conservateur et routinier dans la pratique : voilà Cicéron et tout ce qu'il y avait d'hommes probes dans le parti de la république. Un tribun proposait-il une loi agraire? rien ne paraissait plus juste à ceux-mêmes qui s'en révoltaient, et l'on s'avouait tout bas que si la politique des Gracques eût été suivie dès l'origine, elle aurait sans doute épargné bien des maux à l'Italie et aux provinces : Cicéron montait à la tribune pour défendre les usurpations frauduleuses des nobles et des riches, sans donner une raison politique, mais en insinuant, comme c'était la coutume, que le tribun aspirait à la tyrannie.

* Appien, G. civ., I, chap. 73; IV, 29, 36, 41.

César faisait-il distribuer aux indigents les terres de la Campanie qui appartenaient à l'État? Cicéron déplorait qu'on aliénât les derniers restes du domaine public, comme s'il eût été juste que les riches seuls eussent la jouissance des conquêtes faites avec le sang des plébéiens. Valait-il donc mieux se plaindre avec mépris «de cette populace, misérable et toujours affamée, vraie sang-sue du trésor.»? Le parti républicain n'avait rien oublié de l'orgueil et des préjugés exclusifs du patriciat. Il fut un jour question d'une loi qui conférât tous les droits des citoyens aux affranchis et qui leur ouvrît l'ordre équestre. Qu'en dit Cicéron, lui, l'homme nouveau, lui qui, à son entrée dans la carrière avait senti l'iniquité des distinctions fondées sur d'autres titres que le talent et les services? « Quoi donc! écrit-il à son cher Atticus, aurons-nous ces chevaliers faits avec des mercenaires? Que faire, si nous y sommes forcés? Serons-nous les esclaves de nos affranchis et même de nos valets?» Pourquoi alors tant parler non-seulement de l'égalité qui doit exister entre tous les membres d'une même république, mais encore de l'égalité naturelle des hommes, si l'on ne veut pas comprendre qu'un affranchi peut valoir un chevalier ou un patricien? On trouve partout dans Cicéron la même inconséquence et les mêmes contradictions. La triste politique qu'il avait adoptée lui faisait oublier les plus simples lois de la justice. Sans doute il était trop honnête homme pour dépouiller par la fraude ou par la violence les sujets de la république, et ce n'est pas le moindre de ses titres à notre respect d'avoir montré un rare désintéressement et la plus exacte équité dans sa questure de Sicile et dans son proconsulat de Cilicie[1]. Mais lorsque l'austère Caton, qui ne connaissait pas les petits ménagements politiques, quoiqu'il

1. On peut voir par la belle lettre à son frère Quintus que ce désintéressement et cette justice envers les provinciaux étaient des principes pour Cicéron.

fût plus entêté que lui d'aristocratie et de patriotisme romain, tourmentait les chevaliers pour leurs exactions dans les provinces et pour leurs fraudes envers le trésor, Cicéron trouvait qu'il avait l'esprit trop dur et qu'il ne savait pas plus se plier aux circonstances que s'il s'était cru citoyen de la république de Platon. Voilà donc cette justice et ces sentiments d'humanité universelle qu'il professe avec tant d'amour dans ces écrits! Lui qui réprouve sous le nom de *dol* ces petites fraudes qui se commettent dans les contrats et dans les marchés de tous les jours, il veut que l'on tolère, pour ne pas brouiller le sénat et les chevaliers, ces vols énormes qui faisaient la désolation et la misère des provinces. C'est bien là le même esprit tout aristocratique qui repoussait le petit commerce comme indigne d'un citoyen, parce qu'on y débite autant de mensonges que de marchandises, mais qui permettait le grand négoce tel que le pratiquaient les chevaliers et les patriciens, c'est-à-dire l'usure la plus monstrueuse qui ait jamais livré le travail et l'homme à l'exploitation et à la merci de la richesse.*

On ne savait être d'ailleurs ni purement homme. ni purement Romain. On écrivait les plus belles choses sur l'entraînement et sur l'amour tout spontané qu'on se sent pour son semblable, et l'on rougissait de pleurer sur la mort d'un jeune esclave qu'on avait élevé et qui vous était cher. On condamnait les combats de gladiateurs comme inhumains, on les évitait comme un spectacle indigne de tout homme éclairé, et l'on écrivait à son ami Atticus pour le féliciter sur les merveilles qu'on disait de ses gladiateurs, et sur la bonne affaire qu'il avait faite en louant à un entrepreneur de jeux leur sang et leur adresse. On prêchait que la clémence envers l'ennemi vaincu est la plus belle des vertus, et l'on disait froidement pour plaire au peuple : «les triomphateurs

* Des Dev., I, 42; Lett. à Att., liv. I, 7, II, 1, 6.

laissent vivre quelque temps les chefs ennemis pour les enchaîner à leur char, et pour offrir au peuple romain le spectacle le plus agréable et le plus beau fruit de la victoire; mais au moment où le char quitte le Forum pour monter au Capitole, ils les font conduire dans la prison, et le même jour voit finir le commandement du général victorieux et la vie des vaincus».*

Ah! Cicéron avait bien raison d'écrire qu'on ne pouvait trouver, même en songe, un homme politique dans son parti; car il n'y en avait pas un qui eût le courage d'abandonner la routine patricienne et d'oublier de mesquins intérêts de coterie ou de vanité civique pour ne consulter que les intérêts de la justice et de l'humanité. Le seul personnage politique de cette époque, le seul qui ait eu quelques vues grandes et généreuses, j'ai honte de le dire, ce fut ce débauché qu'on appelait le mari de toutes les femmes et la femme de tous les maris; ce fut cet ambitieux, qui après avoir passé toute sa jeunesse à s'agiter dans les factions et à former des ligues, finit par soumettre l'autorité publique à son épée et par enchaîner Rome à sa gloire. César ne se piquait pas de Stoïcisme; il ne débitait pas de belles théories sur le droit divin et sur la philanthropie universelle; mais ce cosmopolitisme que Cicéron n'avait que dans ses livres, César l'avait dans le cœur et dans le génie. Ce n'est pas qu'il ait tenté de corriger la corruption romaine et d'arrêter la décadence de son pays. Moins les désordres de la place publique, il laissa Rome en mourant telle qu'il l'avait trouvée en s'emparant du pouvoir. Mais par la force même des choses et par son intelligente ambition, il fut non l'homme d'un parti ni du peuple, comme on l'a dit si souvent, mais l'homme du monde et de l'humanité. Il comprenait à merveille les vrais besoins de son temps, le vœu secret mais

* Lett. à Att., I, 12; IV, 4. — Contre Verrès, des supp., ch. 30.

profond des peuples vers la paix et l'égalité. Aussi ce qu'avaient rêvé les premiers Stoïciens, ce que Cicéron répétait vainement en termes si magnifiques, ce que Salluste demandait non pas au nom d'une théorie, mais au nom de la saine politique, enfin ce que l'univers pressentait sans oser encore le réclamer, César le commença. Sans haine et sans préjugé contre les anciens ennemis du nom romain, il fit rebâtir Corinthe et Carthage. Persuadé que le plus sûr moyen d'unir les nations était de les traiter comme un seul peuple dont Rome fût la tête, il remplit le sénat de ses Espagnols et de ses Gaulois. En attendant que le droit de cité pût être accordé à tous les hommes libres de l'empire, il le conféra à tous ceux qui cultivaient dans Rome la médecine et les arts libéraux. Enfin il méditait de recueillir ce qu'il y avait de bon et de vrai dans la multitude des lois existantes pour en former un code unique qui, fait d'abord pour Rome, pût s'étendre de proche en proche à tous les peuples soumis. Ceux qui parlaient sans cesse de l'unité du monde et de l'amour du genre humain, auraient dû être satisfaits : Brutus poignarda César, et Cicéron ne cessa dans son puéril enthousiasme d'exalter jusqu'aux nues les Ides de Mars, tandis que les nations pleuraient et tremblaient dans l'attente de l'avenir, et que Rome, dans son deuil superstitieux, entourait d'effrayants prodiges la mort sanglante de son vainqueur et de son maître.

ÉTAT MORAL ET SOCIAL DU MONDE GRÉCO-ROMAIN.[1]

Politique inconséquente des Césars. — Empereurs et philosophes. — Caractères nouveaux du Stoïcisme. — Cité universelle : Rome ; émancipation des vaincus. — Les affranchis ; émancipation morale des affranchis ; travail. — Esclavage ; 1° Sénèque : égalité morale des hommes ; 2° Épictète : égalité naturelle des hommes ; 3° Dion : nullité des droits du maître. — Progrès de l'idée de l'égalité dans les classes éclairées et dans les villes. — Famille : sa corruption et causes de cette corruption ; correctifs des empereurs ; idéal des philosophes. — Pouvoir marital : réciprocité des obligations des époux. — Pouvoir paternel ; infanticide ; exposition des enfants ; devoirs des parents à l'égard des enfants ; droit de vie et de mort ; successions ; inviolabilité des droits du sang ; émancipation et liberté des enfants ; droit de l'affection maternelle opposé au pouvoir du père. — Pureté ou chasteté : dans la femme ; matrone romaine ; dans l'homme. — Amour. — Changement des mœurs sous Vespasien : Rome et les provinces ; les hautes et les basses classes. — Prostitution et esclavage ; corruption de la famille par l'esclavage. — Philanthropie naturelle : tolérance ; charité ; aumône et invectives contre la dureté des riches ; essais de bienfaisance publique et associations de secours mutuels. — Lois et humanité : Gladiateurs ; exposition aux bêtes. — Sophistes et Rhéteurs. — Droit romain : famille ; affranchis ; esclaves ; question. — Droit romain et Stoïcisme.

Nous sommes arrivés au moment critique et décisif, où tout ce qui faisait l'âme et la vie des anciennes sociétés, tend à s'évanouir naturellement ou de force, et va peu à peu faire place à un nouvel ordre de mœurs, de lois et de sentiments. Malheureusement, cette révolution, préparée par la philosophie, réclamée par la justice, mûrie par le temps et favorisée par les événements politiques et par la paix, ne se fit que sous l'ombre mortelle du despotisme ; et par une déplorable fatalité il s'y mêla tant de mal au bien, tant de ténèbres à la lumière, que l'honnête homme sent hésiter son jugement,

1. Ce chapitre diffère profondément du chapitre correspondant dans le mémoire couronné.

et que l'histoire est toujours en danger ou de ne point voir le progrès, ou d'amnistier la corruption et le crime. Non, il ne faut pas condamner l'une des plus importantes époques de l'histoire sur la foi des indignations de Tacite et de Juvénal. Mais honte et malheur à moi, si, même à mon insu et contre ma volonté, mes paroles allaient à glorifier ou seulement à justifier la tyrannie et des monstres, au nom du droit et de la civilisation ! Il n'y a, Dieu merci, ni vérité historique, ni nécessité à réhabiliter ceux que Tacite et la postérité ont trop légitimement flétris ; et l'on peut très-bien les abandonner à leur triste gloire, sans méconnaître les principes nouveaux qui germèrent dans la corruption et dans la fange sanglante de l'empire, laissant aux Césars les crimes qui n'appartiennent qu'aux Césars, et rendant à l'humanité l'honneur du progrès social et moral, qui n'appartient vraiment qu'à l'humanité.

Ne considérez que les résultats, et vous ne pourrez disconvenir que l'empire ne fût une grande chose ; mais en général, les empereurs furent petits. Petits par le génie, petits par le cœur, petits par les actes et par les desseins, ils n'eurent qu'une sorte de grandeur, celle du crime imbécile et tout-puissant. Lorsque l'on considère la force immense dont ils disposaient, la grandeur et la légitimité des intérêts qu'ils pouvaient et devaient représenter, les secours qu'ils trouvaient dans les idées en circulation, enfin la faiblesse, le découragement et le discrédit des vieux préjugés et des anciens priviléges, on n'est pas moins confondu de leur défaut d'intelligence politique que de leurs incroyables fureurs. Tout dépendit du commencement. Il fallait étendre progressivement le droit de cité, semer et multiplier Rome sur tous les points de l'empire, anéantir par l'admission d'hommes nouveaux dans le sénat ce qui pouvait y rester de l'esprit patricien, noyer la noblesse ancienne dans une

nouvelle noblesse tirée de toutes les provinces, ou la laisser s'éteindre dans ses chagrins impuissants, effacer toutes les distinctions légales qui séparaient les hommes libres de race *ingénue*[1] et ceux de race servile, favoriser les affranchissements, surtout dans les campagnes, et par là remédier à la plaie de l'esclavage, qui avait déjà dévoré l'Italie et qui menaçait de dévorer aussi les provinces. Mais au lieu de ces mesures qu'une politique prévoyante conseillait autant que l'équité, Auguste se montra jaloux de conserver le sang romain pur de tout alliage; il mit une curiosité frivole à épurer le sénat et, par conséquent, à y perpétuer les souvenirs hostiles à son gouvernement; il fit revivre les familles patriciennes que les guerres civiles avaient détruites, et il en compléta le nombre, sans s'inquiéter si l'héritage du nom n'entraînerait point l'héritage des prétentions; il contraignit d'être quelque chose, au moins en apparence, ceux des riches et des grands qui n'aspiraient qu'au néant d'une vie voluptueuse et tranquille, et dont le découragement allait jusqu'à ne plus vouloir perpétuer leur race déchue; il ne cessa de les violenter ou de les taquiner par ses lois sur le célibat et sur le mariage; il leur défendit de s'unir légitimement à des femmes affranchies, mais à côté du mariage il fit un état légal du *concubinat;* enfin, lorsqu'il avait assez de pouvoir pour chasser de Rome et pour distribuer dans les terres désertes les citoyens qui ne subsistaient qu'aux dépens du trésor, il aima mieux mettre des obstacles et des bornes aux affranchissements, comme s'il ne devait point rester dans Rome trop de bouches inutiles à nourrir et de fainéants à amuser. Il n'y a pas une de ces mesures, qui ne fût un contre-sens politique, et cet habile homme, qui paraissait avoir tout pacifié, tout restauré, laissait subsister tous les

1. *Ingenuus*, je conserve simplement ce mot qui n'a point de correspondant en français. Je fais de même pour *concubinatus*, qui serait fort mal traduit par *concubinage*.

ferments de discorde et toutes les causes de dépérissement.[1] On n'en vit pas moins s'accomplir les progrès, qu'il est de mode aujourd'hui d'attribuer gratuitement à la politique du gouvernement impérial. Mais tout se fit au hasard, lentement et sans dessein arrêté, au milieu des folles atrocités des Césars et de l'immoralité toujours croissante des sujets. Tibère, Caligula, Néron et Domitien s'acharnèrent sur cette ombre du patriciat, si imprudemment évoquée par Auguste; et la guerre civile se poursuivit dans la paix et au sein du sénat, plus hideuse et plus dégradante que sur les champs de bataille.[2]

Quand on regarde le monde romain dans Rome, les folies barbares des empereurs, l'empressement de bassesse et de servilité des grands et des riches, l'éloquence vénale et sanguinaire des délateurs, l'insolence des affranchis, l'avidité turbulente des soldats, et, pour achever le tableau, ces raffinements et ces monstres de plaisirs, dans lesquels on cherchait l'oubli d'une vie précaire et toujours menacée, on est saisi, malgré soi, d'une tristesse et d'un dégoût mêlés de colère. On comprend et l'on aime, loin de s'en étonner, la raideur un peu hautaine et la superbe âpreté du Stoïcisme.

1. Auguste ne voulut que régner et il régna. Si cela constitue un grand homme, Auguste est un grand homme. Sinon, ce n'est qu'un ambitieux vulgaire, couronné par le succès, mais à qui l'histoire ne peut pardonner d'avoir été Octave. Il y a plus : si le discours que Dion Cassius prête à Mécène sur le gouvernement était vrai, Auguste ne serait plus qu'un misérable qui voyait le bien, mais qui, par intérêt personnel, n'avait pas le courage de le faire. Voici d'ailleurs un fait plus authentique que le discours de Mécène, et qui donne la mesure de la valeur morale et politique de l'homme. « Auguste écrit lui-même, nous dit Suétone, qu'il forma le dessein d'abolir à jamais les distributions publiques de blé, parce que le peuple, se confiant dans ce moyen de subsistance, négligeait l'agriculture; que cependant il renonça à son projet, dans la certitude que d'autres pourraient les rétablir pour faire leur cour au peuple. » (Vie d'Aug., chap. 42.) Le mot qu'on lui prête à ses derniers moments serait donc le meilleur jugement de son règne si vanté : « Applaudissez, amis, la farce est jouée. »

2. *Impiaque in medio peraguntur bella senatu.* (Lucain, I, 685.)

Dédaignant tout ce qui n'est point la liberté intérieure, les Stoïciens se plaisaient à exalter la force invincible de l'homme de bien, à ravaler la faiblesse et la lâcheté du méchant : ils ranimaient par là le feu sacré de la vertu et de la liberté. Seuls, au milieu de la servitude et de la bassesse universelles, quelques personnages illustres de la secte ont sauvé, par leurs discours au sénat ou par leur silence réprobateur, l'honneur et la dignité de la nature humaine. Qui donc pourrait avoir le triste courage de leur faire un crime de leur opposition sourde à l'empire ou plutôt aux empereurs ? Les Césars, je veux le croire, n'étaient que les exécuteurs des hautes œuvres de Dieu sur ce patriciat romain, qui avait si violemment abusé des nations. Mais peut-on se sentir épris de sympathie pour des bourreaux ? Les Stoïciens avaient donc beau répéter qu'ils n'étaient pas les ennemis des empereurs et qu'ils respectaient en eux les auteurs et les soutiens de la paix universelle. Ils les haïssent et ils devaient en être haïs. Qu'on juge de leurs sentiments les uns à l'égard des autres par ces dialogues d'Épictète. « Philosophes, vous enseignez donc à mépriser les rois ? — Dieu nous en garde ! Qui de nous enseigne à désirer et à s'approprier les biens sur lesquels les rois ont quelque puissance.... Nous vous cédons ce que vous aimez et ce qui vous paraît avantageux ; laissez-nous jouir de ce qui nous paraît bon. Tout votre souci, c'est d'habiter des palais, d'être entourés d'une foule de clients et d'esclaves pour vous servir, de porter des vêtements magnifiques, d'avoir des chasseurs, des joueurs de cithare et des comédiens. Ce n'est point là ce que je recherche comme mon bien —.... Mais je veux commander à tes pensées. — Et qui donc t'a donné ce pouvoir ? Comment peux-tu vaincre les pensées et les volontés d'autrui ? — Par la terreur. — Tu ignores alors que c'est lui-même qui se livre et qui s'asservit. Rien ne peut dompter la volonté

qu'elle-même. Si tu dis : « Je te ferai mettre les chaînes aux pieds », celui qui fait cas de ses jambes s'écrie : oh! ne le fais pas! je t'en prie, aie pitié de moi! mais celui qui n'estime que sa volonté répond : si cela te paraît bon, enchaîne moi. — Tu n'en es pas ému — Je n'en suis pas ému. — Je te montrerai bien que je suis le maître. — Et comment le serais-tu? Jupiter m'a créé libre. Penses-tu qu'il eût fait la faute de permettre que son fils fût traîné en esclavage? Tu es le maître de mon cadavre, prends-le. — Ainsi, lorsque tu t'approcheras de moi, tu ne me respecteras point? — Je me respecterai moi-même — Je te ferai couper la tête. — Très-bien; j'oubliais qu'il fallût t'honorer comme la peste, et qu'on devrait t'élever un autel comme celui de la Fièvre à Rome. Je le sais, un corps est plus fort qu'un corps, plusieurs sont plus forts qu'un seul; un brigand est plus fort que celui qui ne l'est pas. Mais il n'y a point de force qui puisse accabler une âme saine et droite. » Les Césars et leurs serviteurs trouvaient quelque chose d'indépendant de leur puissance et qui les irritait, les uns, parce que cette liberté semblait se rire de leur tyrannie, les autres, parce qu'elle était comme un reproche de leur servitude et de leur lâcheté. « Belle sagesse! s'écriait lourdement quelque centurion à l'épaisse encolure. J'ai autant de sagesse qu'il m'en faut : je me soucie bien des rêves de tous ces songe-creux au cerveau malade, que vous voyez, le front penché, le regard fixé à terre, murmurer je ne sais quoi en eux-mêmes et dévorer silencieusement leur rage et leur folie. Philosophe! voilà donc pourquoi tu pâlis, pourquoi tu jeûnes et ne fais pas de bons dîners! Que te servent tes savants préceptes? On te traîne en prison et gare à ta tête! » Sottises plus grossières au fond que méchantes, et par lesquelles de braves gens, en face d'une force et d'une liberté qui les étonnaient, cherchaient à se donner le change et à se consoler des cruels et tristes services

auxquels semblaient les condamner les nécessités de leur état. Mais les orateurs impériaux le prenaient sur un autre ton. Rampants et venimeux comme des vipères, ils exaspéraient le pouvoir déjà trop ombrageux contre des talents et des vertus qui les faisaient rougir. «C'est une sédition, c'est une révolte, s'écriait l'un d'eux à propos de Thraséas qui ne venait plus au sénat et qui n'applaudissait point Néron: s'il avait beaucoup d'adhérents, ce serait la guerre civile. La cité, avide de discordes, ne parle plus que de Thraséas et de toi, Néron, comme autrefois elle ne s'entretenait que de César et de Caton. Chaque jour les armées consultent les journaux pour savoir qui de vous deux règne à Rome. Oui, Thraséas a des sectateurs ou plutôt des satellites qui, sans imiter encore l'audace rebelle de ses desseins, affectent déjà son extérieur et l'air de son visage, rigides et tristes pour te reprocher ton relâchement et tes mollesses. Thraséas méprise la religion, renverse les lois. Cette secte farouche a produit les Tubérons et les Favonius, noms odieux même à l'ancienne république. Ils veulent renverser l'empire en faisant parade de liberté. C'est en vain que tu as éloigné Cassius, si tu laisses se multiplier et grandir ces émules des Brutus.» Le Stoïcisme était par ses doctrines plutôt favorable qu'hostile à la révolution représentée par l'empire; mais les sentiments fiers et libres qu'il développait dans les âmes étaient nécessairement contraires à la tyrannie, que les Césars confondaient avec les droits du pouvoir, et à ce superflu d'obéissance, à cette servilité, dont les sujets avaient trop de pente et d'empressement à se faire un faux devoir ou un infâme mérite. Les philosophes étaient donc odieux à tout ce qui entourait et servait les Césars. Les délateurs lâchaient contre eux leur éloquence emportée et poursuivaient en eux ce qu'ils appelaient les singes de Brutus et de Caton. Les centurions s'égayaient à tourner leur sagesse en ridicule,

en attendant de les égorger par l'ordre du maître. Néron, Vespasien et Domitien leur faisaient l'honneur de les chasser de Rome et de l'Italie. Agrippinus, Rusticus, Thraséas, Helvidius Priscus, Sénèque, Dion, Épictète et tant d'autres expiaient par l'exil ou par la mort le glorieux crime de ne point consentir à la servitude, et de déplaire à des tyrans imbéciles, qui prétendaient étouffer jusqu'à la conscience du genre humain. *

Le Stoïcisme grandit dans cette lutte de l'esprit contre la force brutale. Il devint une foi ardente et vigoureuse, une sorte de religion des grandes âmes, qui eut ses dévots et ses martyrs. Cette transformation se remarque même dans les provinces, où l'on avait moins à gémir de la tyrannie furieuse des empereurs qu'à se louer des bienfaits de l'empire et de la paix romaine. C'est que l'on sentait, là aussi, qu'on était sous la dépendance; que ces honneurs, ces dignités et ces apparences de liberté, laissées par la politique aux vaincus pour consoler leur servitude, n'étaient que des vanités faites pour amuser les sots; et qu'un archonte ou tout autre magistrat indigène était peu de chose devant un procurateur romain ou même devant ses centurions. Ramenées violemment ou par ennui sur elles-mêmes, les âmes s'attachèrent plus fortement à l'intérieur de l'homme, à ce qui fait essentiellement sa vertu et sa grandeur. *

De là les caractères nouveaux du Stoïcisme : le ton de la prédication remplaçant la discussion philosophique, une science jusqu'alors inconnue de la vie, et un art singulier de démêler les plus obscurs sophismes du vice et de la faiblesse, mais par-dessus tout une austère tendresse pour l'humanité. Le philosophe n'est plus un logicien qui disserte, ni un beau

* Arr. Ent. d'Épic., I, chap. 9, 29; IV. 7. — Tac., Ann., XIV, 18, 22. — Suét., Vie de Dom.. ch. 10. — Perse, Sat., III, 77-87; V, 189.

** Dion, Chr. Dis., 40. — Plut., Instr. pour l'hom. d'Ét., ch. 6, 14.

parleur qui cherche les applaudissements. C'est un maître qui enseigne ; c'est un censeur public, chargé du soin des consciences ; c'est un témoin de Dieu, qui ne doit aux hommes que la vérité ; ou si vous aimez mieux, c'est un médecin dont le devoir est de toucher hardiment aux parties saines ou malades de l'âme, pour la fortifier ou pour la guérir. Il ne faut pas chercher dans ces philosophes de profonds et subtils raisonnements, mais des conseils affectueux ou sévères, des remontrances, des exhortations et d'instantes prières de se convertir à la vertu et à la loi de Dieu. Écoutez Epictète et voyez si c'est un philosophe qui parle, ou bien un croyant et un directeur de conscience : «Mon ami, tu veux devenir philosophe, exerce-toi d'abord chez toi et dans le silence, observe longtemps tes penchants et tes forces. Donne d'abord tous tes soins à demeurer inconnu. Philosophe longtemps pour toi-même et non pour les autres. Les fruits ne murissent que peu à peu ; toi aussi tu es une plante divine. Si tu fleuris avant l'heure, l'hiver te dessèchera. Tu croiras être quelque chose, tu ne seras qu'un insensé entre les insensés. Tu seras tué par le froid ou plutôt tu es déjà mort et jusqu'à la racine . . . Laisse-toi donc mûrir peu à peu selon la nature. Pourquoi te hâter ? Tu ne peux encore supporter l'air. Donne à la racine le temps de prendre et aux bourgeons celui d'éclore l'un après l'autre : alors ta nature portera d'elle-même ses fruits. » ... « Travaille donc, dit-il ailleurs, à te guérir, à te changer ; ne remets pas au lendemain. Si tu dis : demain je ferai attention à moi-même, sache que c'est comme si tu disais : aujourd'hui je serai bas, impudent, lâche, colère, cruel et envieux. Vois quels maux tu te permets par cette coupable indulgence. Mais si c'est un bien pour toi de te convertir et de veiller attentivement à tes actions et à tes volontés, combien plus c'en est un de le faire dès aujourd'hui !

Si c'est utile demain, ce l'est aujourd'hui bien davantage. Car en commençant aujourd'hui, tu auras déjà plus de force demain, et tu ne seras point tenté de remettre à un troisième jour. » Voilà le ton général des philosophes de cette époque. Familier et pénétrant dans Epictète, il est plus pompeux et plus vague dans l'ex-rhéteur Dion Chrysostome, plus incisif, plus véhément et plus varié dans Sénèque, plus élevé et plus touchant dans Marc-Aurèle. Mais chez tous, ce sont toujours de pressantes exhortations ou de vives remontrances; et comme on doit s'y attendre, la remontrance domine. Ils pensaient en effet que nous ne sommes jamais, quelle que soit notre vertu, qu'à l'état de convalescence, et que celui qui veut être sain et bien portant, comme disait Musonius Rufus, doit vivre et se traiter comme s'il travaillait continuellement à sa guérison. Aussi voulaient-ils qu'on sortît de leur école triste et mécontent de soi.

En même temps que le philosophe adresse aux autres ces réprimandes ou ces exhortations pour les convertir, il fait de perpétuels retours sur lui-même, et sa parole a souvent quelque chose d'intime et de passionné comme le sentiment et la confession. Aussi bien Horace, Sénèque, Epictète, Euphratès pratiquaient habituellement un véritable examen de conscience, et les *Pensées* de Marc-Aurèle ne sont autre chose qu'un monologue où le sage empereur a déposé ses espérances et ses découragements : à chaque instant il se parle à lui-même pour se consoler, pour s'exhorter, pour s'exciter, pour se faire des reproches ou pour s'approuver. Mais comme si le Stoïcien, qui s'était fait un idéal trop grand et trop sublime, avait le sentiment amer qu'il ne peut l'atteindre, ce qui revient sans cesse, ce sont les plaintes contre lui-même et contre son manque de cœur. « O mon âme, s'écrie-t-il, quand seras-tu donc bonne et simple, et toujours la même? Quand feras-tu sentir à tous les hommes une douce et tendre bien-

veillance? Quand seras-tu assez riche de ton fonds pour n'avoir plus besoin de rien?... Quand, te pliant à ta situation, prendras-tu plaisir à tout ce qui est, persuadée que tu as en toi tout ce qu'il te faut, que tout va bien pour toi, qu'il n'y a rien qui ne te vienne des dieux, que tout ce qu'il leur a plu ordonner et ce qu'ils ordonneront ne peut être que bon pour toi, et en général pour la conservation du monde? ... Quand est-ce, enfin, que tu te seras mise en état de vivre avec les dieux et les hommes, de façon que tu ne te plaignes jamais d'eux et qu'ils n'aient plus rien à blâmer dans tes actions?». Epictète[1] et Marc-Aurèle ont dans leurs paroles une vivacité brusque et familière, qui accuse l'énergie de la conviction et de la foi dont leur âme ardente était remplie. Sénèque, pour qui le Stoïcisme est plus une affaire d'imaginatiou et de bel esprit, me paraît avoir une éloquence moins persuasive, parce qu'il est moins persuadé; mais il a une incontestable supériorité pour la censure des mœurs aussi bien que pour l'étendue et la variété de l'expérience. Il n'y a pas de vice, de faiblesse ou de travers qu'il n'ait surpris sur lui-même ou sur les autres; et jusqu'à nos grands moralistes français, je ne connais pas de plus fin et de plus profond observateur du cœur humain[2].

Mais ce n'est pas tout que de gourmander sévèrement le vice: le philosophe n'est vraiment «l'envoyé de Dieu» auprès des hommes, que lorsqu'il sait les consoler, les encourager,

1. Je parle de l'Épictète des *Entretiens* et non de celui du *Manuel*. Le Manuel n'est qu'un squelette; mais dans les Entretiens on trouve un homme vivant, quoique Arrien, auquel nous devons ce recueil, ait peut-être un peu éteint Épictète par ses élégances et ses prétentions à l'Atticisme de Xénophon.

2. Il y a sur Sénèque, considéré comme directeur de conscience, une thèse charmante, quoiqu'un peu timide, de M. Martha. Seulement, ce qu'il dit de Sénèque doit être généralisé : Horace (surtout dans ses Épîtres), Épictète et Marc-Aurèle me paraissent, quoique possédant une moindre science de l'homme, mériter comme Sénèque le titre de directeurs.

les soutenir dans leurs langueurs et dans leurs défaillances, et, par une généreuse et sympathique pitié, ranimer dans leurs cœurs le sentiment presque éteint de leur dignité et de leur force. «Ah! s'écrie Sénèque, ce n'est pas le temps de s'amuser à des jeux de dialectique : Philosophe, ce sont des infirmes et des misérables qui te font appeler auprès d'eux. Tu dois porter secours aux naufragés, aux captifs, aux indigents, aux malades, à ceux qui ont déjà la tête sous la hache : tu l'as promis. A tous les beaux discours que tu peux débiter, ces affligés en détresse ne répondent qu'une chose : Secours-nous. C'est vers toi qu'ils tendent les mains de toutes parts; c'est de toi qu'ils implorent du secours pour leur vie perdue ou qui va se perdre; c'est en toi seul que sont toutes leurs ressources et leurs espérances. Ils te supplient de les tirer de l'abîme où ils s'agitent, et de faire luire devant leurs pas errants la salutaire lumière de la vérité.» La souffrance et les larmes avaient enfin instruit les maîtres de la vie humaine, et les tristes leçons de l'expérience, sans abattre la fierté de leur courage, leur inspiraient cette compassion aux misères d'autrui, qui peut-être manquait d'abord à la philanthropie stoïcienne :

*Non ignara mali, miseris succurrere disco.**

Je ne veux point rappeler Sénèque, qui, les veines déjà ouvertes, s'occupait moins de lui-même et de ses douleurs que des larmes de ses amis, et qui, en attendant que la mort voulût prendre son vieux corps exténué d'abstinence et de travail, consolait affectueusement ceux qui étaient encore condamnés à vivre et à souffrir, leur léguant l'exemple de sa fin plus généreuse et plus philosophique que sa vie, et faisant de son sang glacé une libation à Jupiter libérateur. Mais il est un fait remarquable qui prouve combien le Stoïcisme, cette philosophie qu'on nous peint si dure et si

* Arr. Ent. d'Ép., IV, chap. 8, 10. — Plut., de la Col. — Aulu-Gelle, V, chap. 1. — Sénèq., liv. 48.

dépourvue d'entrailles, avait pénétré profondément dans les mœurs des hautes classes de Rome, et quelle sympathie on lui reconnaissait pour la vie humaine et pour ses terribles accidents. Ce fut d'abord une mode pour les patriciens et les hommes riches ou haut placés d'attacher un philosophe à leur personne : le philosophe était devenu comme un meuble nécessaire de toute grande maison, et l'on peut voir dans la vie de Crassus par Plutarque la singulière place que ces grands seigneurs lui faisaient dans leur vie. On avait donc son philosophe, selon l'expression de Sénèque, comme on avait chez nous son confesseur et son directeur au XVIIme siècle, et son petit abbé au XVIIIme. Or, s'il jouait quelquefois le rôle de l'abbé; si de grandes dames, quelque peu galantes, le chargeaient sciemment ou à son insu de porter leurs billets doux, ou bien écoutaient ses graves leçons en lisant un poulet de leurs amants; si on l'employait en général pour passer quelques heures d'ennui à entendre de beaux discours : il arrivait aussi bien souvent qu'on avait à le consulter sur les affaires les plus sérieuses, notamment au moment de l'affliction ou du danger, ou bien que l'on prenait ses préceptes et ses avis pour règle journalière de conduite. Le philosophe d'Auguste lui avait donné une recette pour modérer les premiers emportements de sa colère, et tempérait par de sages conseils son caractère violent et enclin à la vengeance. Il le consolait et le fortifiait, lui et Livie, dans les rudes épreuves que la maison impériale eut à supporter. Ouvrez Sénèque et Tacite, et vous trouverez plus d'une fois cette remarquable influence du philosophe dans la vie des Romains. J'ai dit que Cicéron cherchait à ranimer son courage et ses forces par les Tusculanes ou par d'autres traités de morale stoïque. Mais tout le monde n'était point Cicéron, et tout le monde sous les empereurs pouvait avoir besoin des mêmes secours. On délibérait si l'on mettrait ou non fin

à sa vie; on appelait ses amis et un philosophe; et celui-ci avait ordinairement voix prépondérante dans le conseil. Néron vous condamnait à mort dans un de ses caprices: on mourait dans les bras de la philosophie. Voyez Thraséas: il a dit adieu à sa famille éplorée et à la vie, puis écoute avec recueillement et sérénité les paroles du Cynique Démétrius sur l'immortalité de notre âme. Que de Romains étaient ainsi accompagnés jusque sous le glaive par leur philosophe, par cet ami de la dernière heure, souvent choisi parmi leurs affranchis ou même leurs esclaves, qui avait essayé de leur apprendre à vivre et qui maintenant les aidait à mourir, en leur montrant un monde d'où l'homme de bien se rit des tyrans et de leurs fureurs, aussi impuissantes qu'insensées! Ce n'est point la faute du Stoïcisme si l'on ne savait plus vivre avec innocence et dignité; mais au moins, selon l'expression de Tacite, on savait encore mourir. «Canus Julius, nous dit Sénèque, suivait le centurion envoyé par Caligula. Ses amis étaient tout affligés de perdre un tel homme. «Pourquoi, leur dit-il, cette tristesse et ces larmes? Vous cherchez si l'âme est immortelle, et moi, je vais bientôt le savoir.» Son philosophe le suivait, et lorsqu'on fut arrivé au *tumulus* où l'on faisait tous les jours de sanglants sacrifices à notre dieu César: «Quelle est maintenant, dit-il à Canus, la pensée qui t'occupe? — Je me suis proposé, lui répondit celui-ci, d'observer, si dans ce moment si rapide l'âme avait le sentiment de sa sortie du corps.» Et Canus promit à ses amis, que s'il apprenait quelque chose, il viendrait les visiter et leur dire quel était après la mort l'état de nos âmes.»

C'est avec peine que je m'arrache à ce grand spectacle de la philosophie aux prises avec l'adversité, la tyrannie et le bourreau. Mais il en est un autre plus beau et plus instructif: c'est celui du droit et de l'humanité triomphant des préjugés séculaires et des mœurs, pénétrant peu à peu dans les

institutions et dans les lois au milieu de toutes les démences du despotisme, et même se glissant souvent sous des actes de folie, de corruption vénale ou de fiscalité: tant leur jour était arrivé! tant les destins, selon le mot de Virgile, savaient trouver leur voie : *fata viam invenient!* *

On a vu quelle large place la théorie de la cité universelle occupe dans les idées de Cicéron. Le nom du grand écrivain et les circonstauces l'avaient sans doute mise en honneur. Car nous la retrouvons sans cesse dans les écrivains grecs ou latins de l'empire. Il y est partout parlé des droits du genre humain, des lois de la terre ou du monde, de l'alliance sacrée que la nature a mise entre les peuples, de la parenté et de la communauté universelles, et pour rappeler une expression employée par les rhéteurs, de l'humanité[1]. En présence de ce droit universel et unique, on se prenait à mépriser toutes les inégalités et les différences fortuites de fortune, de condition, de nationalité et de race; et si l'on ne conservait plus ce sentiment étroit qu'on nomme le patriotisme, on concevait plus intimement ce que Lucain appelle l'amour sacré du monde. « Que maintenant, s'écrie l'auteur de la Pharsale, le genre humain dépose les armes et ne pense qu'à son bonheur; que toutes les nations s'aiment les unes les autres :

Tunc genus humanum positis sibi consulat armis,
Inque vicem gens omnis amet! »

Non, nous ne sommes naturellement ni Athéniens ni Romains, ni Grecs ni barbares: nous sommes tous citoyens du monde: « L'homme, disait Plutarque, n'est pas une plante terrestre, faite pour demeurer immobile, et qui ait ses racines fixées à la terre où il est né. » L'univers lui

* Tac., *passim*. — Sén. à Marc., chap. 4; Tranq., chap. 14.

1. Stat., *princeps natura*, Th. XII, v. 555; *terrarum leges*, *fœdera mundi*, Th. XII, 642. — Lucain, *mundi jura*, VI, 139, et cette expression étrange *mundi nomine gaudens esse fidem*, VIII, 126, etc.

appartient, et il est partout dans sa patrie. Qu'y a-t-il de plus ridicule que nos divisions territoriales et nos frontières ? Et voilà pourquoi des êtres de même race et de même sang, des parents et des frères trouvent glorieux de s'assassiner les uns les autres! Est-ce que le ciel a des frontières? «Voyez ce haut ciel infini qui embrasse notre globe: telles sont les bornes de notre pays. Partout les mêmes éléments, le même ordre, le même Dieu, qui punit les transgresseurs de la loi unique et universelle.» Qu'est-ce que Rome, qu'Athènes ou qu'Alexandrie? Des bourgades de la grande cité de Jupiter, comme Tusculum et Formies sont des bourgades de la banlieue de Rome. «Je suis par nature, disait Marc-Aurèle, un être raisonnable et sociable. J'ai un pays et une patrie: comme Antonin, j'ai Rome; et comme homme, j'ai le monde.» Barbares, esclaves, pauvres, laids, estropiés, tous sont admis comme citoyens dans cette vraie république, et «jamais on n'y a entendu prononcer les noms de supérieur et d'inférieur, de noble et de roturier, de maître et d'esclave.» L'essence de cette république est l'universalité ; sa loi première, l'égalité; sa fin, comme son lien le plus étroit, l'humanité.*

Et ce n'était pas seulement les vaincus qui répétaient, comme pour se consoler, cette grande théorie: les vainqueurs en étaient, si je puis le dire, infatués. Rome croyait pouvoir dire dans son orgueil: L'univers, c'est moi[1]; et dès qu'elle fut rendue à son véritable génie par la chute de la

* Plut., De l'exil. — Marc-Aurèle, ch. IV, §. 5. — Lucien, Des Sectes. — Sén., Quest. nat., liv. Ier, Préf. — Luc., Ph., I, 60.

1. Rome, cité qu'on peut appeler la patrie commune du genre humain, dit Sénèque dans la Consolation à Helvia. Vous retrouvez dans Ovide la fameuse formule ou peu s'en faut : *Urbi et Orbi;* «lorsque Jupiter, dit-il, jette du haut du ciel ses regards sur l'univers, il n'y voit rien qui ne soit romain.»

Jupiter arce sua totum cum spectet in orbem,
Nil, nisi Romanum, quod tueatur, habet, (Fast. I, s. 85.)

Et ailleurs : «L'étendue de Rome et de l'univers est la même :

Romanæ spatium est urbis et orbis idem.» (II, 684.)

faction des nobles, elle confondit en effet ses intérêts avec ceux de l'univers. Elle n'avait jamais cessé d'être une sorte d'asile ouvert aux hommes de toutes les nations, et même lorsqu'elle ne s'était plus incorporé les vaincus, « il y avait « dans son sein, selon le mot de Montesquieu, comme une « circulation de tous les hommes de l'univers; Rome les re- « cevait esclaves et les renvoyait Romains. » Les empereurs furent ramenés par la force des choses et par leur propre intérêt à la généreuse politique des premiers temps; ils accordèrent le droit de cité, non-seulement à quelques particuliers, mais à des nations entières. Les colonies, le long séjour des troupes dans les mêmes garnisons, les voies militaires, qui reliaient toutes les provinces entre elles et avec Rome, la mer pacifiée, et l'univers mis en rapport avec lui-même et rendu commun à tous les peuples par le commerce: tout concourait à rapprocher les hommes et à faire disparaître les injurieuses inégalités de la conquête. Les provinces mieux administrées que sous la république, et respirant de l'oppression dévorante des proconsuls, n'avaient plus à envier aux Romains que le droit de cité: elles aspiraient ardemment, surtout celles de l'Occident, à s'unir par ce dernier lien à la ville qui leur avait apporté sa langue et sa civilisation. C'est ce qui ne pouvait échapper aux empereurs. Eux, dont le fantôme de la république ne laissait dormir ni les ombrages ni la férocité; eux, qui s'attachaient à discréditer ce que l'ancienne Rome avait honoré, les dignités en créant un cheval consul, les grandes actions des héros en les faisant représenter au vif par des criminels ou des esclaves[1],

1. Martial nous apprend qu'un esclave représenta sous Domitien l'acte de Scévola, mettant sa main sur un bûcher. Et le poëte adulateur, comprenant la pensée du tyran, s'écrie : « Ce qui était le fait le plus glorieux du temps de Brutus n'est aujourd'hui qu'un jeu de l'amphithéâtre de César :

Qui nunc Cæsareæ lusus spectatur arenæ,
Temporibus Bruti gloria summa fuit. » (Épig., liv. VIII, 30.)

ou bien en mettant Cicéron au rang des perturbateurs de l'ordre public, Brutus et Cassius au rang des parricides; eux enfin, qui désiraient tous plus ou moins que Rome n'eût qu'une tête pour l'abattre d'un seul coup : ils trouvaient un moyen plus simple d'annuler les restes de l'esprit romain en prodiguant le droit de cité. C'était d'ailleurs une nécessité de réparer sans cesse la population libre et riche, qui disparaissait avec une rapidité effrayante. La politique des Césars se rencontrait donc forcément avec les théories cosmopolites des philosophes. Ceux des Romains qui, avec tout leur Stoïcisme, se rappelaient mal à propos l'orgueil suranné de leurs priviléges, avaient beau se récrier tantôt sur l'insolence des provinciaux, qui osaient accorder des couronnes à leurs gouverneurs sans autorisation du sénat; tantôt sur la stupidité d'un Claude, qui n'aurait plus laissé, s'il eût vécu, d'Espagnols ni de Gaulois; tantôt sur l'intolérable confusion d'une cité, où venait de toutes parts abonder la lie des nations, et qui comptait plus de chevaliers de Bithynie ou de Bretagne que de Rome. La tyrannie impériale avait cela d'excellent, qu'elle passait le niveau sur les inégalités nationales ou politiques, et qu'en broyant les peuples, elle les fondait violemment en un seul. Aussi les plus raisonnables de ses ennemis se bornaient-ils à déplorer le sort de la ville victorieuse, que les discordes avaient épuisée de ses vrais citoyens; mais ils se voyaient contraints de reconnaître que Rome eût cessé d'exister, si les Gaulois, les Espagnols et les Cappadociens n'étaient devenus le peuple romain. Ce travail de nivellement et de fusion se précipita rapidement à partir de la dynastie Flavienne. Vespasien remplit l'ordre équestre de chevaliers, qu'il tira des municipes et qui apportèrent à Rome un peu de leur austérité et de leur pureté provinciales. Trajan abrogea les lois qui rompaient tous les liens naturels entre les nouveaux citoyens et le reste de leurs

familles, et qui par là-même empêchaient les provinciaux d'aspirer aux honneurs et aux charges de la cité souveraine. Marc-Aurèle étendit le droit romain aux provinces en les soumettant à l'Édit perpétuel, qu'Adrien avait fait dresser pour Rome et pour l'Italie. Enfin une Constitution de Caracalla déclara citoyens tous les sujets de l'empire, et la cité romaine, qui comptait déjà sous Claude près de sept millions de têtes, embrassa tout ce qu'il y avait d'hommes libres, *ingénus* ou non, de droit *romain*, de droit *latin* ou de droit *italique*. Cette Constitution ne faisait que sanctionner un fait qui eut les plus graves influences sur la civilisation de l'Occident, je veux dire, la fusion toujours plus intime de Rome et des vaincus par la langue, par le commerce, par les mariages, par les coutumes et par les lois.*

Il se produisait un mouvement à peu près semblable dans les différentes classes de la société. En même temps que les nations conquises devenaient les égales du peuple romain, les hommes libres d'origine servile montaient au niveau des hommes libres de race *ingénue*. Par une politique contraire à celle de la faction des nobles, qui croyaient avilir et souiller les honneurs en y admettant des parvenus comme Marius et Cicéron, les empereurs aimaient à s'entourer d'hommes nouveaux, parce qu'ils avaient besoin d'instruments dociles; et c'est parmi les affranchis, qu'ils cherchaient et trouvaient leurs créatures. Je ne sais aucun gré aux Césars de n'avoir point dédaigné les seuls hommes dont ils fussent sûrs, et je ne me sens point le cœur d'avoir la moindre sympathie pour le régime des affranchis. Mais enfin ce régime était le symptôme et la conséquence d'un progrès de la justice dans la société. Ceux qui se faisaient gloire d'être les nobles et les premiers de l'État, ne connaissaient d'autre

* Plin. l'An., VII, ch. 5. — Tac., Ann., I, ch. 2; IV, 6, 34; XI, 21; Hist., II, 80. — Lucain, VII, 399, 540. — Juv., Sat., III, 152-158; IV, 77; VII, 4-17.

industrie que la concussion et l'usure. Tout le travail et les arts utiles étaient entre les mains des hommes de race servile, soit libres, soit esclaves, et même dans les derniers temps de la république les talents des affranchis avaient déjà acquis une importance considérable, jusque dans les plus grandes affaires. C'était justice que l'État les comptât enfin pour quelque chose. Non-seulement ils furent les ministres des empereurs dans Rome et dans les provinces; mais la loi les admit au partage des emplois et des honneurs. Ils entraient dans l'ordre équestre, quand ils justifiaient d'une certaine fortune, au détriment des fils d'anciennes familles, qui n'avaient que leur nom et leur orgueil. Ils siégaient au sénat, à côté des fiers descendants des Métellus et des Scipions. Les vieux préjugés grondaient en secret, ou cherchaient malignement toutes les occasions d'humilier ces parvenus. Un jour on demandait une loi, qui tînt les affranchis dans la dépendance et la crainte respectueuse de leurs patrons, sous peine de retomber dans l'esclavage. On profitait une autre fois de la jeunesse de Néron pour les écarter du sénat et des magistratures. On applaudissait Vitellius ou Trajan de les avoir ramenés au devoir à l'égard de leurs anciens maîtres. L'influence des affranchis reprenait toujours le dessus, et l'on était forcé de la subir. Ce n'était plus le temps où un Scipion pouvait leur adresser ces dédaigneuses paroles : «Taisez-vous, faux fils de l'Italie. Moi, je craindrais libres ceux que j'ai amenés enchaînés dans Rome.» On les craignait maintenant, et toutes les colères s'en allaient en murmures impuissants ou en frivoles moqueries. Nous les connaissons ces plaintes éternelles de la fortune de vieille date, ou de la noblesse gueuse et superbe. «Quoi! celui qui eut l'honneur de couper ma barbe naissante, m'écraser de son insolence et de son luxe! Le fils de Syrus ou de Déméa juger et condamner les descendants de Romulus! Des suppôts du cirque

et de l'arène se permettre de donner des jeux au peuple! Des misérables échanger leurs chaînes contre l'anneau de chevalier! Des fils de prostituteurs avoir le pas sur des préteurs et des tribuns! Des gens de la lie de Syrie ou d'Égypte, qui sont venus à Rome marqués de blanc et les oreilles percées, siéger arrogamment parmi les sénateurs!» Puis venaient d'intarissables plaisanteries sur les profusions grossières, les magnificences de mauvais goût et les fastueuses impertinences de ces Lucullus de hasard. «Pourquoi tous ces mépris, répliquaient les parvenus? Allons chez le banquier, et voyons qui aura le plus de crédit, du fils de Syrus ou du descendant ruiné de Émiles et des Gracques. Est-ce qu'on est libre de choisir sa naissance et ses aïeux? Il est plus difficile et plus glorieux d'être ce que je suis, par son industrie et son talent, que d'être ce que vous êtes par droit de naissance»[1]. Et lorsque ces affranchis étaient un Pallas et un Tigellinus, il rendait mépris pour mépris, humiliation pour humiliation. Il faisait pâlir ces fiers patriciens; il les voyait faire anti-chambre et mendier les bonnes grâces de ses valets ou de son portier : tant l'homme s'oublie

1. Il y a à la fois plus de dignité et de mépris dans Horace. Mais Horace avait le cœur plus haut que l'affranchi du roman de Pétrone: il avait conscience de sa valeur personnelle : «Il ne craignit pas, dit-il de son père, qu'on lui reprochât un jour que je fusse comme lui ou crieur public ou receveur; et moi, je ne m'en serais pas plaint. Il n'en a donc que plus de mérite (de m'avoir fait élever comme il l'a fait), et moi, je ne lui en dois que plus de reconnaissance. Jamais, tant que j'aurai du cœur et du sens, je ne rougirai d'un tel père; et je n'irai pas pour me défendre, imiter la plupart des affranchis, qui disent que ce n'est point leur faute s'ils n'ont point des parents *ingénus* ou illustres. Pour moi, et ma pensée et mes discours sont bien différents. Car si la nature me commandait de recommencer ma vie et de choisir au gré du faste les parents que je voudrais, je laisserais les autres faire leur choix à leur guise; mais content de mes parents, je n'en voudrais point prendre à leur place, qui fussent anoblis par des consulats ou des chaises curules.» Toute cette satire fait le plus grand honneur au caractère d'Horace, qu'on juge trop mal, selon moi, pour quelques flatteries de convention à Auguste et pour une plaisanterie sur la perte de son bouclier à Philippes.

vite lui-même et se tient avec peine dans les limites de l'équité! Mais la force des choses n'en balayait pas moins les inégalités de convention, tandis que les philosophes rappelaient aux hommes du passé et aux hommes nouveaux l'égalité naturelle des êtres pensants et la céleste dignité de notre nature. Ils ne se bornaient pas à répéter que nous avons tous une origine commune, que nous sommes tous composés des mêmes éléments, que nous avons tous sucé le même lait, que nous respirons tous le même air et que nous avons tous les pieds attachés au même sol. Élevant leurs regards plus haut, afin de nous apprendre à nous respecter nous-mêmes dans nos semblables, ils montraient que notre première origine, comme le principe de toute égalité, est en Dieu. C'est un lieu commun de littérature et de philosophie dans les deux premiers siècles de notre ère, que le cœur seul fait la noblesse, ou plutôt qu'*ingénus* et affranchis, maîtres et esclaves, nous avons tous les mêmes titres de noblesse, et que ces titres sont dans la parenté de notre raison avec la raison divine. Il est inutile de s'y arrêter. Mais je trouve dans Sénèque, dans Lucien et dans Stace certaines idées trop rares chez les anciens, et qui méritent une attention particulière, parce qu'elles attaquent le plus funeste des préjugés, celui qui fait du travail une occupation indigne de l'homme libre. Voilà ce qui causait en grande partie le mépris injurieux des hommes de loisir et des hommes de lettres contre les affranchis; voilà ce qui soutenait moralement l'institution de l'esclavage. Si l'esprit de Dieu descend aussi bien dans un affranchi, et même dans un esclave, que dans un chevalier romain, ces affranchis, que Perse appelle des Romains d'hier[1], pouvaient valoir autant et mieux que le plus noble patricien, à moins que l'industrie, le travail, l'ordre et l'économie ne soient des choses déshonorantes.

1. *Hesterni quirites.*

Mais ni le travail ni le salaire n'avilissent. Les juges, les magistrats, les généraux, les empereurs mêmes ne reçoivent-ils pas un salaire? La vie tout entière n'est-elle pas un laborieux esclavage, honorable pour qui sait courageusement et noblement le porter? Oui, la vie humaine et même l'économie divine de l'univers ne sont qu'un échange de services ou plutôt de servitudes mutuelles. Depuis l'homme de peine et l'esclave jusqu'aux rois, depuis les rois qui commandent aux nations, et Rome qui commande aux rois, jusqu'aux empereurs qui commandent à Rome, depuis l'homme mortel enfin jusqu'aux dieux immortels qui gouvernent les astres, ce n'est qu'un commerce perpétuel de services et qu'une vaste chaîne de fonctions subordonnées les unes aux autres. D'où vient donc ce mépris insensé pour celui qui a été ou qui est esclave? N'a-t-il point rempli sa fonction par le travail et par les services qu'il a rendus à la vie humaine, comme les empereurs, comme les dieux eux-mêmes s'acquittent de leurs fonctions par la noble servitude qui leur est échue en partage?

Malheureusement ces hautes idées sur la moralité et la sainteté du travail ne sont jetées là qu'en passant[1]. Les seules occupations que les anciens aient voulu reconnaître comme dignes d'un homme libre, sont le gouvernement, la guerre et les lettres. Pour Cicéron, Apelle et Phidias ne sont que des artisans, et Lucien, qui paraissait destiné à devenir sculpteur, se félicite d'avoir échappé à cette sorte d'humiliation, mettant sa gloire de sophiste et de lettré bien au-dessus de celle des plus grands artistes. Les arts qui ont le beau pour objet, voilà les seuls arts libéraux; encore ceux qui se raprochent du travail manuel, méritent-ils à peine ce nom. Quant aux arts nécessaires, à moins

1. Exactement comme celles de Platon sur le commerce, qui ont été signalées dans le 1er volume de cet ouvrage, p. 139, 140, 141.

qu'ils n'aient en vue le commandement, ils ont quelque chose de servile et de répugnant à la noble nature de l'homme. Il est vrai, comme le dit Virgile, que Jupiter ne veut point que son royaume reste inculte; il est vrai que les mains, comme dit Cicéron, ou que les travaux manuels ont créé dans la nature comme une autre nature; mais le mépris n'en demeurait pas moins attaché à tous les travaux utiles qu'on qualifiait de mécaniques. Il est bien plus noble de babiller sans fin ou de porter une épée. Le seul des anciens qui, à ma connaissance, ait mis un manœuvre au-dessus d'un beau parleur est le sophiste Dion, comme le seul qui se soit demandé, à la pensée des immenses travaux que nécessite la guerre, si tant de sueur et de peine ne serait pas mieux employé à des ouvrages utiles, est le poëte ou le déclamateur Lucain. « Ah! s'écrie ce dernier en décrivant les lignes de César, tant de travaux ont été faits à pure perte. Et pourtant ce grand nombre de bras auraient pu ou joindre Sestos à Abydos, ou séparer Éphyra du large royaume de Pélops, ou donner à la navigation le long golfe de Malée, ou bien améliorer quelque autre partie du monde malgré les résistances de la nature. » Mais ce n'étaient, je le repète, que des idées passagères, qui frappaient l'imagination, mais qui n'allaient point jusqu'au cœur et à l'intelligence; et le monde ancien qui ne les comprit jamais, mourut de son orgueil et de l'esclavage. Elles sont toutefois comme une lumière étrange qui perce la nuit des préjugés antiques, pour nous éclairer sur le fait trop mal jugé de l'importance toujours croissante des affranchis, c'est-à-dire de la seule classe laborieuse avec les esclaves. Encore un pas, et la transformation sociale de l'ancien monde était complète: l'égalité, avec le travail remis en honneur, effaçait la servitude, cette dernière trace du droit de la force. Mais ce pas, personne n'eut le courage ni même la pensée de le faire. Les empereurs qui pouvaient tout, et les juris-

consultes qui se donnaient pour les vrais prêtres de la justice, n' songèrent jamais à porter une main hardie sur l'inique et funeste institution de l'esclavage. *

Ce n'est point la vérité qui fit défaut aux hommes; mais les hommes qui firent défaut à la vérité. Jamais on n'avait aperçu plus manifestement la vanité des préjugés qui partageaient les hommes en deux classes, les maîtres et les esclaves. Jamais les philosophes et les penseurs de toute sorte ne l'avaient plus hautement proclamée. On voyait diminuer tous les jours la distance qui séparait le peuple libre du peuple asservi. Les affranchis, ces esclaves d'hier, étaient partout, dans le commerce, dans l'ordre équestre, au sénat, dans le conseil secret des princes. Si prévenu que l'on fût pour les priviléges de la naissance, il fallait bien voir le peu d'intervalle qu'il y a d'un homme à un homme. Celui qui aujourd'hui faisait vendre ou battre de verges un malheureux, pouvait être demain le dernier de ses flatteurs, s'il plaisait au maître d'élever cette créature humaine jusqu'à sa faveur, et de la placer sur la tête des plus puissants et des plus nobles. Ces rapides changements de fortune avaient vivement frappé l'esprit de Sénèque; l'humilité et la bassesse des grands auprès de ces redoutables affranchis dégoûtaient Epictète, et le remplissaient, peut-être malgré lui, d'une maligne joie[1]. Comment ces deux philosophes n'auraient-ils

* Lucien, Songe. — Stace, Sylv., III, 3. — Lucain, VI, 54. — Tac., Ann., VI, 8; XIII, 26; XV, 34, 72. — Hist., I, 13, 37, 72; II, 57, 92, 95; III, 13; V, 9.—Pétron., I, 38, 48, 57, 58.—Hor., Sat., I, 6, v. 35-45.— Juv., Sat., I, 24-30, 111-106, 110-112, 155-156; III, 34-40, 153-159.— Dion, Disc., VII.

1. « Plût à Dieu, dit Épictète, que nous n'honorions que les tyrans, et non pas encore leurs valets! Mais voyez comme un homme devient subitement sage pour avoir été préposé par César à sa chaise percée. Comme nous disons aussitôt: Félicion m'a parlé sagement! Je voudrais qu'il fût dégradé subitement de ses sales fonctions : il ne serait plus pour ses flatteurs que le plus sot et le dernier des hommes. Épaphrodite avait un cordonnier qui n'était bon à rien; il le vendit.

point senti le néant de ces distinctions orgueilleuses que le caprice d'un homme pouvait renverser du matin au soir? Lorsqu'on rencontre chez eux quelque pensée contre l'esclavage, on l'attribue à l'influence directe ou indirecte du christianisme alors peu connu, et l'on ne fait pas attention qu'il y a simplement là un signe de l'état de la société impériale. Ignore-t-on qu'elle était presque toute composée d'affranchis, et que la plupart des citoyens, en remontant de deux ou de trois générations dans leur généalogie, pouvaient y rencontrer quelque esclave? Lorsqu'il fut question sous Claude de faire une loi contre les affranchis ingrats, Rome put apprendre par la voix même de ses sénateurs, que la race *ingénue* dont elle était si fière, avait partout fait place à la race servile. « Les affranchis, disaient les adversaires de la loi, remplissent les tribus, les décuries, les cohortes, les magistratures et le sacerdoce. Ils sont mêlés au corps du peuple; les chevaliers et les sénateurs n'ont pas d'autre origine. Si l'on mettait à part les affranchis, on verrait manifestement la pénurie de la race *ingénue.* » Et l'on s'étonne que des hommes de cœur et d'intelligence, que des philosophes, que des Stoïciens n'aient pas été assez aveugles pour ne point voir ce qui crevait les yeux, assez absurdes pour ne point mépriser des préjugés condamnés par l'expérience! Le Stoïcisme avait depuis longtemps proclamé l'égalité morale et naturelle des hommes. Mais il ne nous reste qu'un mot de Zénon, tandis que les ouvrages de ses disciples de l'empire nous fournissent la discussion la plus sérieuse et la plus approfondie contre l'esclavage qui ait jamais paru jusqu'au XVIIIme siècle. Sénèque, Epictète, Dion Chrysostome

Acheté par un homme d'affaires de Domitien, ce misérable devint le cordonnier de César. Vous eussiez vu aussitôt comme Épaphrodite le caressait! — Comment va Félicion? Je l'aime. — Ensuite si quelqu'un de nous demandait ce que faisait Epaphrodite, on répondait qu'il était à consulter avec Félicion. » (Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 19.)

s'accordent à nous ramener à cette égalité naturelle qu'aucune institution ne saurait détruire. Epictète proteste contre l'esclavage comme immoral et contraire aux éternelles lois de Jupiter. Dion ose sonder l'origine et les titres de cette odieuse institution.*

1° Il fallait montrer que les maîtres ne valent pas mieux que les esclaves, et qu'à ne regarder que ce qui fait vraiment notre dignité, les esclaves sont autant et même souvent plus que les maîtres. Les philosophes rappelaient donc aux Grecs et aux Romains, que nous naissons et que nous mourons tous également, que nous sommes tous également sujets à la douleur, aux infirmités et aux passions, et que par ce côté nous ne sommes que des compagnons de misère et de servitude[1]. Voici un homme qui se croit quelque chose, parce qu'il peut légalement en affranchir un autre devant le préteur. Et il est esclave du corps, esclave de la richesse, esclave d'un tyran, esclave de quelque vile courtisane ou de quelque mignon immonde. Y a-t-il donc là de quoi s'enorgueillir et mépriser des hommes qu'on nomme esclaves, parce qu'on les a payés de ses deniers. — Mais mon père et ma mère étaient inscrits comme libres sur les registres de Rome ou d'Athènes. — Et qui t'a dit, que ton vrai père ne soit pas un esclave, que ta mère ne soit pas descendue jusqu'à son serviteur, ou que dans tout le cours de ta race il ne se soit jamais glissé une goutte de sang servile par l'adultère ou la supposition? Qu'était-ce après tout que les pères des premières familles de Rome? Des esclaves

* Tac., Ann., XIII, 27.

1. Amis, et les esclaves aussi sont des hommes; ils ont bu le même lait que nous, quoiqu'un mauvais destin les ait opprimés; mais si je vis, ils goûteront bientôt l'eau de la liberté. (I, 71.) Que les os de mon maître reposent en paix! il m'a fait homme entre les hommes. (Pétrone, I, 39.)

fugitifs, ou pis encore, ce que je ne veux pas nommer[1]. Si l'on veut parcourir la suite infinie des siècles, il n'y a point d'homme, qui ne trouve dans sa généalogie des Grecs et des barbares, des riches et des mendiants, des rois et des esclaves[2]. Une pensée revient souvent dans les écrivains de l'empire et surtout dans Lucien, celle de l'égalité des hommes dans la mort. Plus de distinction, plus d'inégalité d'aucune sorte dans les enfers. Les riches et les grands n'y sont comme les petits qu'un amas d'ossements affreux, mangés par les vers. Et voilà ce qui se gonflait de tant d'orgueil dans le court espace de la vie! Voilà ce qui se faisait porter glorieusement sur la tête des hommes, et ce qui les foulait aux pieds comme de vils animaux! C'est à dessein, que les philosophes insistaient sur notre bassesse commune, afin d'abattre l'orgueil de l'ignorance, qui supporte impatiemment l'égalité et qui crée tant de distinctions vaines, tant de préjugés superbes, tant d'inégalités blessantes. Mais ce n'est pas tout d'égaler les hommes dans le néant. Il faut encore leur apprendre leur égalité dans la grandeur véritable, de peur qu'en se méprisant eux-mêmes, ils ne méprisent aussi les autres et leurs droits les plus sacrés. Nous sommes tous, comme l'avaient déjà dit Aratus[3] et Cléanthe, de la race et de la famille de Dieu: voilà notre noblesse et le fondement de toute vraie égalité. Sénèque ajoutait avec Val. Maxime, que le sénat ne peut contenir tout le monde, que les camps mêmes choisissent avec une précaution exclusive ceux qu'ils admettènt à l'honneur du danger. Mais la vertu ne dé-

1. Juvénal, qui prend cet argument au rhéteur Albutius, contemporain d'Auguste, fait sans doute allusion par les mots «*quod dicere nolo*» au double sens du mot *lupa*, nourrice de Romulus ou des Romains. *Lupa*, louve et prostituée. Ailleurs Sénèque le rhéteur dit : Remontez à l'origine d'un noble quelconque, vous arriverez à un homme de néant : *Quemcunque revolves nobilem, ad humilitatem pervenies* (p. 129).

2. Sénèque répète ici un passage du Théétète de Platon, déjà cité v. I, p. 141.

3. Cité par Saint-Paul.

daigne personne. Elle invite, elle accueille tout le monde, les esclaves comme les rois. Elle ne considère ni la naissance ni la fortune ; elle se contente de l'homme dans sa nudité. Or, cette vertu, qui constitue notre liberté et notre noblesse, qu'est-ce autre chose que Dieu même, habitant comme un hôte dans un corps mortel? Dieu descend aussi bien dans l'âme du dernier des esclaves que dans celle du plus noble sénateur. Sénèque, pour appuyer ces principes tous stoïques, se complaît à citer des traits d'héroïsme et de grandeur d'âme, qui honorent la nature humaine dans les esclaves. « Prenez garde, dit-il, que ces exemples de vertu ne soient d'autant plus grands et plus méritoires que tout empire excite généralement la haine, que toute nécessité est une chose pesante et insupportable, et qu'il faut un grand fonds de bon naturel, pour que l'amour l'emporte dans un homme sur la haine qu'on éprouve naturellement contre un maître... On se trompe donc si l'on pense que la servitude descende et pénètre dans l'homme tout entier : la meilleure partie de l'homme échappe à l'esclavage, et lorsque le corps est au maître, l'âme est libre et s'appartient. C'est le corps seul que la fortune vous livre; c'est le corps seul qu'on vend et qu'on achète: l'homme intérieur ne saurait devenir une propriété.* »

C'est une erreur de croire que ces idées soient particulières à Sénèque. On peut les voir dans Val. Maxime, qui vivait sous Auguste et sous Tibère, ou dans les rhéteurs dont Sénèque le père nous a conservé le souvenir, et dont les idées quelque peu déclamatoires ont passé dans Juvénal et dans Quintilien, comme dans notre philosophe. Mais ce que je veux remarquer, c'est que les historiens sont pleins

* Sén., Des bienf., III, 18, 19, 20, 22, 28, 29; Consol. à Pol., 38; Lett., 31, 44, 47, 73.—Sén., le rhét., (éd. Lém.) p. 310.—Quint. Inst. Or., III, 8. — V. Max., III, ch. 3, §. 7. — Juv., Sat., VIII, 27; XIV, 15-25. — Lucien, Pas. de la Barque; Portraits; Ménippe. — Arr. Ent. d'Ép., II, 1; IV, 1, 4.

de nobles exemples de vertu donnés par des esclaves. On pourrait croire que le quatrième livre d'Appien sur la guerre civile a été écrit pour confirmer la thèse de Sénèque: tant l'historien nous raconte de dévouements de toutes sortes, ou ingénieux ou sublimes! Tant la race servile montre envers des maîtres qui n'étaient pas toujours humains, de fidélité généreuse et d'oubli des injures[1]! Tacite lui-même, le fier et dédaigneux Tacite a placé parmi les rares vertus qui signalèrent son époque, la foi obstinée des esclaves au milieu des plus affreuses tortures[2]. Évidemment, on commençait à compter pour quelque chose dans l'humanité les trois quarts de l'espèce humaine. *

2° Sénèque toutefois n'ose pas conclure, ou plutôt il s'arrête à une demi-conclusion. Il se contente de demander qu'on traite les esclaves avec humanité, comme on voudrait

1. Restion fuyait et se croyait inconnu; mais il était suivi à son insu par un esclave qu'il avait bien traité d'abord et qu'ensuite il avait fait marquer pour quelques fautes. Caché dans un marais, quelle ne fut pas sa terreur en voyant paraître cet esclave devant lui! « Ne crains rien, lui dit celui-ci, je ne sens pas autant les stigmates d'aujourd'hui que je me rappelle tes bons traitements, » et il le fit cacher dans une caverne, où il lui apportait tous les jours la nourriture qu'il avait pu se procurer. (App.)

2. Voyez dans Silius Italicus l'esclave de Tagus, noble espagnol qu'Asdrubal avait fait mettre en croix : l'esclave tue Asdrubal, est pris et meurt dans les plus atroces supplices : « Ni les feux et les lames ardentes, ni les coups de verges qui déchirent le corps, ni les mains industrieuses des bourreaux qui enfoncent la douleur jusque dans la moelle des os, ni les flammes allumées sur les blessures toutes vives ne se donnaient de relâche ; spectacle horrible à voir, horrible à raconter! L'art de la cruauté distendait les membres du malheureux autant que le voulait la science de la torture.... Pour lui, son âme demeurait inébranlable ; il surmontait les souffrances, et s'en riait comme s'il n'en eût été que simple spectateur; il gourmandait et excitait les bourreaux fatigués, et demandait à grands cris la croix où son maître avait été attaché. » Silius ici peint plutôt de mémoire que d'imagination; et ce sont les seuls vers à peu près beaux de son long et assommant poëme.

* V. Max., VI, chap. 8. — Arr. G. civ., IV, 29, 43, 44. — Tac., Hist., I, chap. 2.

être traité soi-même dans leur condition. Ainsi il proclame l'égalité morale; mais l'égalité civile, il craindrait d'y penser.[1] Épictète fut plus hardi. Nourri dès l'enfance de stoïcisme et d'esclavage, il ne se crut pas tenu à la réserve de Sénèque. Sans craindre de paraître appeler les esclaves à la liberté, c'est-à-dire à la révolte, il jugea les lois humaines par les lois divines, et condamna résolument l'iniquité séculaire, dont il était lui-même une des victimes. «Esclave, crie-t-il au maître, tu ne supporteras pas ton frère? Il tire comme toi son origine de Jupiter même; il est son fils comme toi; il est né des mêmes semences divines. Sitôt que la fortune t'élève un peu au-dessus des autres, tu t'ériges en tyran. Tu ne te rappelles plus qui tu es, ni à qui tu commandes. Tu commandes à des êtres qui sont tes frères par nature, à des enfants de Dieu. Mais je les ai achetés, et eux, ils ne m'ont pas acheté. Vois sur quoi tu jettes les yeux! N'est-ce point sur cette terre, sur ce gouffre immonde, sur ces misérables lois des morts? Mais tu ne fais pas attention aux lois de Dieu.» Il n'y a d'esclave par les lois divines que ce qui ne participe point à la raison; tout ce qui y participe est naturellement libre. «Les animaux ne sont point nés pour eux-mêmes, mais pour servir, parce que dépourvus de raison, ils n'occupent pas un rang principal dans la république des hommes et des dieux. Ainsi l'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et le libre usage de ses volontés. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire, et serait un être égal et semblable à nous.» Qu'ajoutent les lois divines? C'est qu'il ne faut pas faire souffrir à autrui, ce que nous ne voulons pas souffrir. Nous craignons et haïssons à l'égal de la mort d'être esclaves: pourquoi voulons-

1. Tu appelles donc les esclaves au *pileus* (à la liberté), s'objecte-t-il dans la lettre 73, qui est le morceau classique sur le sujet de l'esclavage.

nous que d'autres le soient? Il est aussi injuste et contraire à l'humanité pour un homme libre de se faire servir par des esclaves, qu'il le serait pour un homme bien portant de se faire servir par des malades. Épictète ajoute : « Si tu te laisses servir par des hommes, prends garde que tu ne deviennes par là même esclave. Car qu'y a-t-il de commun entre la vertu et le vice, entre la liberté et la servitude »? Oui, quoique la vertu et la liberté intérieure ne dépendent pas absolument de notre condition, c'est un fait que la servitude extérieure nous abat le courage et nous pervertit, en même temps qu'elle corrompt le maître par contre-coup. La Nouvelle Comédie tout entière n'était que la confirmation de cette vérité d'expérience, et ce que voyait Épictète ne justifiait que trop la Nouvelle Comédie. L'ivrognerie, la gourmandise, la paresse, le vol, le mensonge, la fourberie, l'aversion du bien, le goût de la malignité et l'orgueil du mal : tels étaient généralement les vices inhérents au caractère servile. Les esclaves en venaient même souvent à cette insouciance de toutes choses et à cet abandon d'esprit, qu'ils s'inquiétaient peu de se soigner quand ils tombaient malades, croyant jouer par leur mort un excellent tour à leurs maîtres. Chose horrible! C'était généralement les mieux doués par la nature, qui devenaient les plus pervers. Columelle nous dit que les esclaves qui cultivent la vigne doivent travailler enchaînés, parce qu'ayant plus d'esprit, ils ont par cela seul plus de penchant à la méchanceté. Généralisez cette observation, et vous aurez la vérité sur les tristes effets de la servitude pour les esclaves. Voyez-en maintenant les suites pour le maître. Non-seulement l'esclavage le rendait orgueilleux, injuste, cruel, et lui désapprenait tout sentiment d'humanité. Mais quels désordres dans les familles! Le père et le fils se perdant avec des esclaves de l'un ou de l'autre sexe; les enfants débauchés dans la maison, avant même de savoir ce que

c'est que le vice, par la complaisance ou par la corruption de leurs serviteurs; la mère de famille se livrant à des esclaves, au point que la loi fut obligée de la condamner elle-même à la servitude, quand elle descendrait à cette infamie : y a-t-il une plus forte condamnation de l'esclavage que des conséquences si funestes et si scandaleuses? Le mot d'Épictète est vrai : l'esclavage, c'est le vice et la corruption pour la société tout entière. Ainsi tout homme est naturellement libre, naturellement égal à un autre, naturellement fait pour commander à la nature et non pour servir. Renverser cette loi, c'est se rendre coupable de la corruption d'autrui, et l'on ne le fait jamais que sous peine de se corrompre et de se dégrader soi-même : voilà ce que dit la raison éternelle. *

3° Mais les lois humaines tiennent un autre langage. Celui-là est notre propriété, que nous possédons ou par achat, ou par héritage, ou par donation. Nous pouvons en user ou en abuser à volonté; il a cessé d'être lui-même pour devenir notre chose; il n'est plus un homme parmi les hommes; civilement, politiquement, moralement, il n'est rien, il n'est pas. Que sont donc ces lois humaines, qui se dressent ainsi orgueilleusement devant les lois divines pour les anéantir? Elles n'ont d'autre principe et d'autre sanction que la force, c'est-à-dire que l'iniquité, répond Dion Chrysostome. Pour vendre, pour échanger, pour donner, pour transmettre par héritage, il faut être légitimement propriétaire, et jamais on ne détient un homme en légitime propriété, puisque la force n'est jamais un droit. Il est hors de toute vraisemblance, que les premiers esclaves le fussent de leur consentement et de leur plein gré. Ils ne l'étaient donc que parce qu'on les avait enlevés par piraterie ou par

* Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 13; II, 8, 10; IV, 1; Man., §. 14. — Fragm. dans Stob. Flor., ch. V, §. 57, 100, 103, 109. — Dion, Disc., X.

toute autre voie violente. Un homme, né libre, on en convient, ne peut déchoir de sa liberté. Les premiers esclaves avaient donc le droit de reprendre par tous les moyens leur personnalité qu'on leur avait volée. Que si l'on accorde qu'ils ne pouvaient devenir justement esclaves, les mêmes raisons de droit valent pour leurs descendants. Toute acquisition et toute possession de l'homme par l'homme est donc foncièrement illégitime et frappée de nullité dans son principe, puisqu'elle ne saurait reposer que sur le droit du plus fort, négation et renversement de tout droit. C'est avec autant de raison que de hardiesse, que Dion étendait à tous les maîtres ce que Plaute n'avait dit que du prostitueur : « Vous ne pouvez ni acquérir, ni affranchir ni retenir en propriété des êtres qui ne vous appartiennent pas. N'ayant point reçu de titre légitime, vous n'en pouvez transmettre vous-mêmes. » *

Cette remarquable discussion sur l'esclavage, la plus profonde et la plus complète qui ait paru jusqu'au XVIIIme siècle, prend encore un nouveau degré d'intérêt, lorsqu'on en retrouve tous les éléments épars dans les poëtes, dans les déclamateurs, dans les écrivains de toutes sortes qui vécurent d'Auguste à Marc-Aurèle : elle n'était donc pas l'expression de quelques opinions isolées, mais de l'opinion générale, éclairée enfin par le temps et par le Stoïcisme. Et cependant tel est l'empire de l'habitude, telle est la force des intérêts qu'une longue possession a consacrés, qu'il ne se rencontra personne, ni parmi les empereurs ni parmi leurs conseillers, pour concevoir le dessein, je ne dis pas de supprimer brusquement une institution qui tenait à tant d'intérêts, mais de lui faire subir une de ces modifications qui, sans aboutir pleinement à l'équité, y acheminent. Ils se contentaient, tantôt de se plaindre de ces nations d'esclaves

* Dion, Chr. Disc., XIV et XV. — Plaut. Curc., 503.

qui remplaçaient partout, mais principalement dans les campagnes, la population libre, tantôt de mettre quelques limites aux abus de la brutalité ou de l'égoïsme des maîtres, ou de faciliter les moyens d'affranchissement. En attendant, ils maintenaient l'iniquité par des lois horribles, soit contre les esclaves fugitifs, soit contre ceux qui auraient laissé tuer leurs maîtres sciemment ou à leur insu. Tacite nous offre un exemple de cette justice atroce. Un riche citoyen est assassiné par un de ses esclaves qu'il avait promis d'affranchir et qu'il n'affranchissait pas. On connaissait le coupable et les motifs tout personnels de son crime. Mais la loi voulait, que toute la *famille*[1], habitant sous le toit où le meurtre s'était commis, fut exécutée, parce qu'on la supposait toujours complice de ce qu'elle n'avait pas empêché : les esclaves étaient tenus de percer jusque dans les replis les plus ténébreux du cœur où se trament sourdement les conseils de la vengeance. Beaucoup de sénateurs s'émurent; ils représentèrent qu'il était contraire à la justice, contraire à l'humanité, contraire aux mœurs actuelles de faire périr tant d'innocents : les malheureux étaient au nombre de six cents. Mais les défenseurs de la sagesse des aïeux, le stoïcien Cassius en tête, s'indignèrent de cette molle équité. «Ne fallait-il pas contenir par la terreur tant d'ennemis domestiques? Chaque maître n'en avait-il pas autant que de serviteurs? La terreur était plus nécessaire aujourd'hui que jamais, au milieu de tous ces esclaves, presque inconnus au maître, de tous peuples et de toutes religions, la plupart même sans religion.» Le parti de l'humanité fut vaincu. Coupables et non coupables, hommes, femmes, enfants, vieillards, tout devait être immolé à la sécurité des maîtres[2].

1. Le mot *familia* a presque toujours le sens d'esclaves dans les auteurs de l'empire.

2. Nous trouvons dans Pline le jeune un fait analogue : il s'agit cette fois d'affranchis et non d'esclaves. On discutait sur les affranchis d'Afranius qui s'était

Mais il fallut faire intervenir la garde impériale pour que force restât enfin à la loi : le petit peuple s'était mutiné d'horreur contre une telle atrocité. Ainsi cette canaille la plus vile de l'univers au point de vue politique, mais qui, en dépit des déclamateurs anciens et modernes, conservait tous les bons instincts de l'homme, se montrait dans sa simple conscience plus juste et plus humaine que la loi, que les princes, que les sénateurs et les juristes. Elle sentait ce qu'il y a d'horrible et de monstrueux dans ces exécutions en masse. Mais ce qu'elle ne comprenait pas, ce qu'elle ne pouvait comprendre, c'est que de telles horreurs fussent nécessaires à l'inviolabilité de l'injustice érigée en droit, et que cette nécessité fût la condamnation la plus terrible et la plus solennelle d'une institution, à laquelle n'osaient même pas toucher ceux qui se font gloire de gouverner les hommes.*

Mais si la loi demeurait immobile dans sa vieille barbarie, les mœurs ne gardaient point cette sauvage inflexibilité. L'émotion d'une partie des sénateurs et le soulèvement du peuple dans l'affaire que nous venons de citer sont des signes que la loi était contraire à la moralité publique, telle que l'avaient faite la culture de l'esprit, la philosophie et les habitudes plus douces d'une longue paix. C'est en vain que ceux qui jugent d'une civilisation par des traits particuliers, citent la cruauté de certaines femmes, l'insolence et la dureté de certains maîtres. Sans doute, il y avait des hommes impitoyables dont la maison entendait sans cesse le bruit des verges et les cris des esclaves. Sans doute, il y avait de ces femmes, hideusement cruelles, qui faisaient déchirer de coups

tué lui-même ou qui avait été assassiné par les gens de sa maison, soit par un crime, soit pour obéir à ses ordres mêmes. On ne savait. « L'un, dit Pline (qui? moi, mais qu'importe?) était d'avis qu'après la question ils fussent mis en liberté; un autre, qu'ils fussent relégués dans une île; un troisième, qu'ils fussent tués. » (Liv. VIII, l. 14.) Voilà la justice légale, une fois qu'elle est sortie du droit naturel.

* Tacite, Ann., XIV, liv. 42, 43, 44, 45.

une servante par mauvaise humeur ou pour une boucle de cheveux mal ajustée, et qui, si la loi le leur avait encore permis, auraient continuellement répété cet affreux dialogue: «Fais dresser une croix pour cet esclave. — Mais par quel crime a-t-il mérité son supplice? Où est le témoin? Qui l'accuse? Écoute, ma femme, le délai n'est jamais trop long, quand il s'agit de la mort[1] d'un homme. — Insensé! ainsi un esclave est un homme! Soit! il n'a rien fait. Mais qu'il soit mis en croix! je le veux, je l'ordonne: ma volonté, voilà ma raison.» Mais ces exemples, pris la plupart dans les poëtes, aussi bien dans le léger Ovide que dans le véhément Juvénal, y sont sévèrement réprouvés: «Que celle qui fait votre toilette, dit Ovide, soit au moins en sûreté. Je hais la femme qui déchire avec ses ongles le visage de ses servantes et qui leur enfonce des aiguilles dans les bras. L'esclave maudit cette tête qu'elle ajuste, et ne touche à ces cheveux abhorrés qu'en pleurant, lorsque vos fureurs l'ont ensanglantée.» Si l'on ne citait ces faits horribles et douloureux que pour flétrir l'institution d'où ils émanaient, je me rangerais de grand cœur, même parmi ceux qui les exagèrent. Mais si l'on prétend condamner par là toute une civilisation et la nature humaine, j'ose affirmer, l'histoire en main, qu'on se trompe ou qu'on ment. L'opinion publique se prononçait fortement contre les lâches cruautés des maîtres, et Sénèque, qui n'est pas suspect de ménager ses contemporains, nous apprend que ceux qui maltraitaient leurs esclaves étaient montrés au doigt, flétris et poursuivis par le peuple d'injures dans les rues, quand ils ne l'étaient pas à coups de

1. Tout, dans ce dialogue de Juvénal, n'a dû malheureusement être vrai que trop de fois. Il faut en ôter pourtant le droit de vie et de mort, que Juvénal semble laisser aux maîtres et qu'ils n'avaient plus, au moins depuis Néron, comme on le voit dans Sénèque. (Des Bienf., III, 22.) Depuis qu'Auguste avait menacé de sa colère Védius Pollion, qui faisait jeter ses esclaves aux murènes, l'intervention des empereurs avait singulièrement modifié et restreint les droits des maîtres.

pierres. Supposons d'ailleurs que les lumières et la philosophie soient aussi impuissantes, qu'on veut bien le dire, sur la moralité des hommes, la position de l'esclave ne s'en serait pas moins adoucie à cette époque, au moins dans les villes. Je laisse de côté ce fait considérable, que beaucoup de citoyens ne pouvaient oublier qu'ils avaient été esclaves, eux ou leurs pères, et que, s'il y en avait qui ne se souvenaient pas assez ou qui se souvenaient trop de leur origine, et qui, à l'exemple de l'affranchi Pallas, ne commandaient jamais que par des signes de tête ou par écrit, afin de ne point communiquer même par la voix avec des êtres, objet de leurs mépris, la masse du peuple, dont l'opinion pèse toujours plus ou moins sur les grands et sur les riches, ne voyait aucune différence entre la race servile et la race *ingénue.* Mais chacun n'avait-il pas le plus grand intérêt à ménager ceux qui pouvaient le dénoncer sous cette tyrannie ombrageuse des premiers Césars? Un geste, une parole, une action insignifiante, telle que la vente d'une image de l'empereur, pouvait vous faire condamner. Vous regardiez à vous faire des ennemis de tous ceux qui vivaient avec vous et qui étaient nécessairement les témoins de vos moindres actions. Cette terreur permanente forçait à l'habitude de la modération et de l'humanité, et cette habitude donnait une grande prise aux philosophes, qui recommandaient de traiter les esclaves comme des amis d'une humble condition. La misère de ces temps n'ouvrait-elle pas d'ailleurs l'âme à la miséricorde et à la mansuétude? Depuis longtemps les poëtes et tous les écrivains avaient fait valoir l'argument des vicissitudes humaines en faveur des malheureux et même des esclaves. Combien d'hommes pouvaient dire les paroles que dans Plaute, un captif adresse à son maître. «Songes-y, la fortune dispose des hommes et les afflige à son gré. J'étais libre, je suis esclave, déchu du premier rang à la dernière

bassesse. Je commandais, j'obéis aux ordres d'un autre. Mais si je trouve un maître tel que je fus à l'égard de mes gens, je n'aurai pas à craindre d'injustice, ni de commandement trop dur. Hégion, j'ai voulu te donner cet avis, si tu le permets. — Parle sans crainte. — Je fus libre aussi bien que ton fils. L'ennemi m'a ravi, comme à lui, la liberté. Il sert chez nous, comme je sers aujourd'hui chez toi. Il y a un Dieu qui voit et entend toutes nos actions : selon que tu me traiteras ici, ce Dieu veillera sur lui dans l'Élide ; le bienfait aura sa récompense, et le mal suivra le mal. Autant tu regrettes ton fils, autant mon père me regrette. » On n'avait plus guère à craindre dans la paix de l'empire ces terribles retours de fortune, quoiqu'ils ne fussent pas tout à fait sans exemple. Mais si l'on ne tombait plus de la liberté dans l'esclavage, on voyait des hommes monter de l'esclavage à la liberté et même à la puissance. Qui donc était sûr de n'avoir pas à solliciter un jour les faveurs de celui qu'il aurait méprisé et maltraité ? Qui pouvait jurer, qu'il n'implorerait jamais la pitié d'autrui et même de ses serviteurs? Quoi? criaient Sénèque et Musonius à leurs contemporains, vous vous plaignez sans cesse des tyrans, et vous, n'êtes-vous pas dans vos maisons les plus superbes et les plus cruels des tyrans? Ces raisons pressantes, auxquelles les circonstances donnaient encore plus de poids et de force, secondaient puissamment les doctrines si humaines du Stoïcisme et se faisaient vivement sentir au cœur des honnêtes gens. Il ne faut donc pas s'étonner de voir Columelle pratiquer les préceptes de Sénèque à l'égard de ses esclaves, Plutarque s'indigner contre Caton qui vendait ses gens infirmes comme il se défaisait des vieilles ferrailles de sa ferme, Marc-Aurèle rendre grâces aux dieux de n'avoir pas plus manqué à l'égard de ses domestiques qu'à l'égard de ses amis ou de ses parents, Pline le jeune enfin parler de

ses serviteurs avec la douceur la plus affectueuse et la plus touchante. Quel changement dans l'esprit des anciens! Cicéron, cet homme si humain et si sensible, se défendait presque en rougissant de pleurer un de ses jeunes esclaves[1]: Pline croit se recommander à la société de son époque en montrant au grand jour son affection et ses larmes. « Je vois, écrit-il à un de ses amis, avec quelle facilité tu traites tes gens, ce qui m'engage à te dire naïvement avec quelle indulgence je traite les miens. J'ai toujours à la pensée ce mot d'Homère «il était pour ses esclaves un père plein de douceur», ainsi que notre expression latine de père de famille. Je suis accablé, écrit-il ailleurs, des maladies de mes esclaves et de la mort qui les frappe, même les plus jeunes. Deux choses me consolent: l'une, la faculté de les affranchir (car il me semble que je ne perds pas tout à fait prématurément ceux que je perds déjà libres[2]; l'autre, c'est que je leur

1. «J'ai perdu le jeune Sosithée, écrit-il à Atticus; et j'ai été plus troublé de cette perte qu'il ne convient de l'être pour des personnes de cette condition.» Pourquoi donc? n'était-ce pas un homme? Stace pensait comme Pline : «Ce n'est qu'un esclave (car la fortune aime à tout confondre de sa main aveugle, mais ne peut rien sur les cœurs), ce n'est qu'un esclave sur qui tu gémis, Ursus; oui, mais c'était un serviteur pieux et qui par son amour et sa fidélité a mérité tes larmes: il puisait au fond de son cœur une liberté supérieure à toute noblesse titrée. N'étouffe point tes sanglots, n'en rougis pas. C'est un homme que tu pleures, un homme qui était tout à toi, qui se complaisait dans sa douce servitude, qui n'y trouva jamais rien de triste et d'amer, et qui n'a pas eu d'autre maître impérieux pour lui que lui-même.» Sylv., l. I, II; v. 7. C'était un retour aux sentiments naturels: car il est remarquable que la civilisation développe le mal comme le bien, et que c'est elle qui crée la séparation orgueilleuse du maître et de l'esclave. Le vieux Lucilius aurait-il rougi de pleurer un serviteur fidèle et aimé? J'en doute en lisant cette inscription : «Ci-gît Métrophane, qui ne fut jamais infidèle à son maître ni nuisible à personne, Métrophane, colonne de Lucilius.» (Luc., Fragm.)

2. Même chose dans Martial : Je n'ai pas voulu qu'il descendît esclave aux sombres bords, et je lui ai fait remise, pendant sa maladie, de tous mes droits de maître sur lui. Il méritait que ce présent pût le guérir. Mais il sentit, quoique défaillant, le bien qu'il recevait, et me nomma son patron, joyeux d'aller libre à la barque fatale. (Épigr., l. I, 102.)

permets de faire des espèces de testaments, que j'observe comme s'ils étaient légitimes. Ils m'y font des recommandations et des prières à leur gré; je m'y conforme comme si j'y étais obligé. Ils partagent, donnent, laissent en héritage leur pécule, pourvu que ce soit dans l'intérieur de la maison. Car la maison est comme la république des esclaves. Mais malgré ces consolations, je suis frappé et abattu par le même sentiment d'humanité qui m'a induit à leur faire ces permissions. Et pourtant je ne voudrais pas devenir plus insensible. Je n'ignore pas, que bien d'autres ne voient dans les accidents de cette nature qu'une perte ou qu'un dommage, et qu'ils se croient pour cela des sages et des grands hommes. Qu'ils soient grands et sages, je ne sais; mais je sais bien qu'ils ne sont pas des hommes.» En lisant de pareilles lettres, on comprend le dévouement si généreux de tant d'esclaves pour leurs maîtres, et l'on se convainc que l'humanité (n'en déplaise aux déclamations de nos historiens modernes) n'était pas si étrangère aux honnêtes gens de l'antiquité. Remarquons-le, ce n'était plus cette humanité toute d'instinct, telle qu'on la rencontre au milieu de la brutalité des âges héroïques ou barbares, lorsqu'il y a encore peu de distance du maître à l'esclave : c'était une humanité, qui avait ses racines dans les principes du droit et de la raison, et qui perçait au travers des préjugés, des égoïsmes et des profondes inégalités, formés et accrus par le progrès même de la civilisation. Entre l'une et l'autre il y a la même différence qu'entre un sentiment confus et une idée clairement et mûrement réfléchie, qu'entre l'innocence et la vertu. C'est tout ce qu'avait pu produire la philosophie. L'égalité civile, c'est-à-dire le rétablissement du droit naturel, était ajournée pour longtemps encore. Acceptée comme principe théorique par les auteurs du droit romain, elle ne devint point l'âme de leurs décisions, et l'on croirait qu'elle

s'est glissée furtivement dans leurs œuvres, comme pour condamner l'ancien droit qu'ils modifient et corrigent sans cesse, mais qu'ils n'osent point abandonner.*

Mais supposez que par l'abolition de l'esclavage et par la fusion intime des *ingénus* et des affranchis, de la population conquérante et des populations conquises, Rome fût devenue cette cité universelle, conçue par les Stoïciens et vantée ensuite à l'envi par tous les philosophes: l'égalité n'aurait point complétement disparu de cette grande République, tant qu'il y serait resté un vestige du Droit Quiritaire. Cette rude et grossière législation, qui ne convenait même pas à une cité, mais seulement à une caste dominante et tyrannique, ne pouvait subsister à côté de l'égalité, ni s'appliquer à la vaste étendue de l'empire. Sans cesse amortie et tempérée par le tribunat[1] et par l'appel au peuple, elle avait suivi la fortune du patriciat pour lequel elle était faite, et dont elle servait si bien les intérêts: elle s'était transformée mitigée, affaiblie avec lui. Mais presque chassée de la cité

* Sén., de la Col., III, 18. — Plin. l. J., Lett., III, 14; V, 19; VIII, 16; Pan., chap. XLII. — Tac., Ann., IV, chap. 27; XIII, 23; Hist., I, 81; Germ., chap. 20, 21. — Columelle, I, chap. 12, 13; XII, 1. — Plaut., Capt., 234-250. — Juv., VI, 219-233, 475-485, 490-495. — Ovid., Art d'aimer, III, 429-431.

1. On peut suivre assez nettement l'histoire de l'influence du tribunat sur la constitution politique de Rome. C'est autre chose pour le droit purement civil ou plutôt pour son application. Sur ce point, il y a une absence presque complète de documents. Un des rares exemples de l'intervention des tribuns dans les affaires qui ressortissaient d'une sorte de droit privé et tout patriarcal, grossier et brutal comme les instincts de la nature, est celui-ci cité par Cicéron. Manlius avait relégué loin de lui à la campagne son fils (qui fut plus tard Manlius Torquatus) à cause de son imbécillité apparente. Un tribun le cita en justice pour ce fait et ne se désista de sa poursuite que menacé par le fils qui lui tenait le poignard sur la gorge. Si cette anecdote est historique, elle prouverait que la *majestas patria*, illimitée dans la lettre du droit, avait cependant des limites non seulement dans l'affection naturelle, mais encore dans la surveillance toujours soupçonneuse du tribunat.

et des rapports de la vie sociale, elle s'était réfugiée dans la famille, et là, elle semblait, au moins dans la forme, subsister encore tout entière avec les droits exorbitants du pouvoir marital et du pouvoir paternel. Il fallait, sinon qu'elle en fût complétement exterminée, au moins qu'elle y fût assez réduite et par les mœurs et par des lois nouvelles, pour que le droit civil de Rome devînt sans résistance et naturellement le droit civil de l'Empire. Or, quelle était à Rome la constitution première de la famille, ainsi que son état lors de l'avénement des Césars? Et d'un autre côté, quel idéal en proposaient les Stoïciens et s'en formaient les meilleurs esprits?

Je ne voudrais pas ajouter une déclamation à toutes celles qui ont paru sur ce sujet; mais en rendant justice aux institutions primitives de Rome, je voudrais expliquer leur décadence autrement que par le mot sitôt lâché de corruption. Rien de plus pur, de plus austère, de plus saint, et à beaucoup d'égards de plus juste que la vieille famille patricienne, consacrée par la cérémonie religieuse de la confarréation. La femme était liée à l'homme pour toujours; tout était en commun pendant la vie, comme cela doit être dans une union véritable; à la mort du mari, la femme avait une part d'enfant dans l'héritage du défunt. D'autre part, jamais société ne cultiva plus religieusement ce que Rome nommait du beau nom de piété. Le respect dominait dans l'amour filial, comme l'autorité dans le caractère paternel; quant à la tendresse, il faut ignorer ou calomnier le cœur de l'homme pour croire qu'elle ait jamais pu être exclue des rapports du père et des enfants. Mais un terrible pouvoir dominait ces relations naturelles : la famille tout entière était dans la main de l'homme. Roi, prêtre, juge dans l'intérieur de la maison, l'autorité du père n'avait d'autres limites que les indulgences et les faiblesses ordinaires de l'affection ou

que la crainte de l'opinion publique. Je crois bien qu'une partie de la force du patriciat vint de cette puissance extrême de l'homme sur sa femme et sur ses enfants. Mais il faut avouer que la puissance maritale fut par son excès même une des causes les plus profondes de la corruption de la famille romaine. Le mariage par la confarréation était la seule de trois espèces de mariage, ce me semble, qui unît d'une manière absolue, ou au moins par des liens à peu près indissolubles le sort de l'homme et de la femme : il était tombé en désuétude. Mais pourquoi ? Est-ce parce qu'il imposait à la femme un trop rude esclavage ? On a dit, mais on n'a point prouvé que la matrone romaine était une esclave. Rien de plus contraire à une telle opinion que la hauteur de ses sentiments et que sa singulière majesté. Mais je prie qu'on fasse attention à un fait. On sait quelle était l'influence des femmes à Sparte et comment elles finirent par y posséder tous les biens et toute l'autorité. Sans la loi Voconia, le même fait se reproduisait à Rome, et toute la fortune passait entre les mains des femmes par leur ascendant sur leurs pères et sur leurs maris[1]. Je ne vois pas que cette influence ait diminué sous l'empire. Ne se plaignait-on pas, selon Tacite, que pour arriver au gouverneur d'une province, le plus sûr moyen fût de s'adresser à sa femme ? J'ai pour moi les autorités les plus différentes, celle des philosophes et des satiriques aussi bien que celle des historiens. «A Rome, dit Epictète, les femmes sont traitées de maîtresses *(dominæ)* par les hommes. Voyant

1. J'ai vu donner cette loi Voconia, sur la foi des plaintes indiscrètes de Cicéron, comme une preuve de la dureté des Romains à l'égard des femmes et du néant de celles-ci dans la société. C'est précisément le contraire de la vérité. Loi toute politique et par laquelle la constitution romaine cherchait à échapper au danger de la *ploutocratie* des femmes, elle ne fut jamais acceptée ni pratiquée sincèrement, quoiqu'elle ait arrêté probablement un peu le mal par cela seul qu'elle existait : on l'éludait par les fidéi-commis.

qu'il n'y a rien de plus important pour elles que d'être courtisées, elles commencent à se parer et à mettre toutes leurs espérances dans la toilette. Il est bon de s'étudier à leur faire sentir qu'elles ne doivent attendre de respects et d'hommages que si elles se montrent pudiques et modestes. » Or, Martial nous apprend que cet empire des femmes dont se plaint Epictète n'était que trop réel, et qu'il était fort difficile de maintenir l'équilibre et l'égalité entre les deux époux: « Vous me demandez, écrit-il, pourquoi je ne veux pas épouser une riche héritière? C'est que je ne veux pas être la femme de ma femme[1]. Il faut, Priscus, que la femme soit au-dessous de son mari : sinon, il n'y a plus d'égalité entre la femme et l'homme. » Le sentiment exprimé par ces dernières lignes ne naîtra jamais dans un pays où la femme est esclave. Jugerait-on par hasard de la position de la matrone romaine dans la famille par l'affaire des bacchanales, où plus de six cents empoisonneuses de haut rang furent jugées et exécutées en des conseils de famille? Leur fidélité et leur dévouement à leurs maris pendant les proscriptions témoignent qu'au moins à l'époque qui nous occupe, elles ne se trouvaient pas si mal de leur condition. Non; Tacite nous apprend pourquoi le mariage par la confarréation fut abandonné, lors même que la royauté du mari avait été singulièrement diminuée par les mœurs, par le droit prétorien, et sans doute aussi par l'influence démocratique du tribunat. C'est que dans la communauté, formée par ce mariage, le gouvernement des biens dépendait absolument du mari. Les

1. Je trouve dans Plaute une idée qui est le complément de celle-ci. Un jeune homme ne veut point donner sa sœur en mariage à un de ses amis qui est riche, parce qu'ainsi, elle serait moins son égale que sa concubine. (Trin., 646.) Réunissez les deux opinions et vous aurez, si je ne me trompe, une partie de la philosophie pratique tant du mariage que de l'égalité morale qui doit y régner. Je le répète, ce n'est point dans les pays d'esclaves que vous trouverez de pareils sentiments.

femmes et sans doute leurs parents ne voulaient point laisser la dot à la merci de l'homme. Cela vint au point sous Auguste que pour avoir un flamine de Jupiter, marié selon les rites antiques, on fut obligé de décréter que les biens de sa femme ne seraient plus dans son pouvoir et sous sa dépendance. Considérée dans ses causes, la révolution qu'introduisit dans la famille l'aversion du mariage religieux et patricien, n'était que trop légitime. Elle abolissait ce qu'il restait de l'empire injurieux et despotique du mari ; elle rendait à la femme sa personnalité trop absorbée dans celle de l'homme ; elle garantissait en partie ses droits aussi respectables que ses devoirs. Mais les effets en furent désastreux. Le mariage sacré de la confarréation, ce mariage par excellence et qui répondait par tant d'endroits à l'idéal de l'union conjugale, était sans doute le seul qui fut indissoluble, au moins de la part de la femme. Lorsqu'il fut abandonné, il n'y eut plus qu'une union précaire, formée par la volonté des conjoints et que leur volonté pouvait défaire. L'égalité ne s'introduisit dans la famille que par la porte du du désordre. Tenues pendant des siècles dans une austère tutelle, renfermées dans leur majesté matronale comme dans une prison, les femmes ne furent pas plutôt parvenues à briser ou à éluder les barrières de la loi, qu'elles donnèrent dans une licence sans bornes, et si l'on ne considère que les mœurs des grands de Rome, il faut avouer que Juvénal n'a point chargé le tableau, quand *il a poussé à bout la luxure latine.* D'un autre côté, les misères des guerres civiles et la servitude politique qui les suivit, la funeste habitude des mignons importée de Grèce et d'Asie, de faciles plaisirs avec des filles esclaves, la fureur de la jouissance, l'égoïsme épicurien : tout dégoûtait les principaux citoyens d'un mariage sérieux et de la paternité. Ajoutez que c'était un besoin pour un grand de Rome de voir à toute heure

une foule de clients encombrer le vestibule de sa maison: à défaut de puissance et de crédit politique, les patriciens ou les nobles conservèrent la domination de la fortune et régnèrent sur une multitude avide de flatteurs qui captaient des testaments. La vanité se joignit donc à la dépravation pour faire un état désirable de ce que les Latins nommaient *orbitas*[1]. Il résulta de tout cela et de l'énormité des fortunes une corruption inouie. La fréquence du divorce fit du mariage une prostitution légale; l'adultère devint une mode et fut de bon ton ; on voulait avoir peu ou point d'enfants; l'avortement fut fréquemment en usage ; et l'exposition ou même le meurtre faisait justice des enfants qui avaient l'importunité de naître. Les empereurs s'efforcèrent d'arrêter ces désordres. Auguste tenta de restituer par ses lois la sainteté du mariage et d'encourager les naissances légitimes. Tibère et Domitien poursuivirent rigoureusement l'adultère et les maris qui le souffraient patiemment par indifférence ou par complicité. Mais les mœurs furent plus fortes que les lois. Et d'ailleurs un Auguste qui avait volé Livie, quoique grosse, à son mari et à qui sa femme servait d'entremetteuse, un Tibère souillé des turpitudes de Caprée, un Domitien incestueux et qui faisait représenter au naturel sur le théâtre l'aventure de Pasiphaé, étaient-ce des censeurs capables et dignes de corriger les mœurs impures, dont ils donnaient les premiers l'exemple ? *

La conscience humaine protestait cependant, et par une réaction naturelle, les esprits droits se firent de la famille l'idée la plus pure, la plus sévère et la plus conforme à la vérité des

1. Sénèque appelle cet état « une royauté. » Les hommes ou les femmes riches, grâce à l'orbitas (ou célibat, ou veuvage, ou absence d'enfants), avaient une cour d'autant plus nombreuse et complaisante que leur fortune était plus grande.

* Den. d'Hal., Ant. R., II, 286-296. — Tac., Ann., IV, ch. 16. — Sén., Des Bienf., I, 9; III, 16. — Epic. Man., art. 40. — Mart., liv. VIII, ép. 12.

choses. Musonius[1] et Plutarque s'évertuent à démontrer que le mariage est la plus nécessaire, la plus antique, la plus belle et la plus sainte des unions; ils rejettent, comme une impiété, ce paradoxe que le sage est délié du devoir de se marier. Le sage est-il donc exempt des obligations les plus naturelles et les plus sacrées de l'homme? Et n'est-ce pas une obligation de laisser dans l'État des citoyens qui le soutiennent; dans le genre humain, des êtres qui le réparent; dans le monde, des créatures raisonnables qui contemplent les œuvres de la sagesse éternelle, et qui perpétuent le culte de Dieu? Le but suprême du mariage, c'est pour l'homme et la femme la communauté de la vie et des enfants. Ils s'associent pour vivre ensemble, pour agir ensemble, pour marcher ensemble à la vertu, pour engendrer ensemble, pour nourrir et élever ensemble les fruits de leur union. Tout doit être commun entre eux, les biens, le corps, l'âme, les enfants, les amis et les dieux. Ils se doivent aide, assistance et affection en toute circonstance, dans la maladie comme dans la santé, dans l'infortune comme dans le bonheur. Le *concubinat* était devenu par la corruption de l'époque un état légal; la philosophie déclare par la bouche de Musonius qu'il n'y a de naissance légitime et agréable aux dieux que dans le mariage. La conséquence d'une pareille théorie paraît être l'indissolubilité du lien conjugal; mais nous ne trouvons cette conséquence formellement exprimée dans aucun philosophe. Est-ce à dire qu'elle fut ignorée, et que si les anciens ne l'admettaient pas dans leurs lois, ils ne la regardassent point comme plus conforme au vœu de la nature et de l'honnêteté? En laissant de côté les vives invectives de Sénèque contre le divorce, nous trouvons dans V. Maxime et dans Tacite de quoi affirmer que plus d'un

1. Musonius ne fait que répéter presque dans les mêmes termes un passage du Stoïcien Antipater, qui nous a été conservé par Stobée (Fl., LX, 25).

esprit concevait l'union conjugale, comme les chrétiens la pratiquaient. « Le divorce fut inconnu à Rome pendant 520 ans, dit V. Maxime, et le premier qui divorca encourut le blâme universel, quoiqu'il donnât une excellente raison, la stérilité de sa femme. C'est que dans l'opinion de nos ancêtres la foi conjugale doit l'emporter même sur le désir si légitime d'avoir des enfants. » Le même écrivain donne en exemple aux dames romaines l'épouse de Drusus, Antonia, qui, dans la fleur de l'âge et de la beauté, voua une fidélité inaltérable à la mémoire de son mari. Il va jusqu'à chercher dans les antiquités de Rome un blâme contre les secondes noces. « Chez nos aïeux, la femme qui s'était contentée d'un seul mariage était honorée de la couronne de la pudicité. Ils ne tenaient pour un cœur vraiment pur, fidèle et incorruptible, que celui dont les vœux et les pensées ne s'égaraient plus en public, hors de la chambre nuptiale où avait été déliée et déposée la ceinture de la virginité. Quant à l'expérience de plusieurs mariages, ils la regardaient comme le signe d'une intempérance illégitime. » Ainsi la fidélité conjugale ne devait jamais finir, pas même par le suprême divorce, par celui de la mort. Voilà pourquoi la Didon de Virgile se maudit elle-même par de terribles imprécations, si vaincue par l'amour elle vient à oublier la foi jurée à son premier mari et à violer les lois de la chasteté. « Le mari doit emporter avec lui dans le tombeau le cœur et l'amour de celle qu'il a possédée le premier »[1]. Nous retrouvons les mêmes idées dans Tacite : seulement au lieu d'aller chercher ses exemples dans la vieille Rome comme fait V. Maxime, il les emprunte, comme Horace, à la Germanie. « Dans ce pays, dit-il, les mariages sont sévères ; on n'y rit point des vices ; corrompre et céder à la corruption ne s'y appelle pas élégance

1. *Ille meos, primus qui me sibi junxit, amores*
Abstulit : ille habeat secum servetque sepulchro (Énéide, IV, 28).

et bon ton. Mais les plus sages des tribus germaniques sont celles où les femmes ne se marient que vierges, et où l'on ne leur permet qu'une fois l'espoir et le vœu d'être épouses. Ainsi les femmes ne peuvent avoir qu'un mari, comme elles n'ont qu'un corps et qu'une âme, afin que leur pensée ne voie rien au delà et qu'elles aiment dans leur mari non le mari même, mais le mariage . . . Entre les époux, c'est à la vie et à la mort. » Vraies ou fausses historiquement, les assertions de Tacite et de V. Maxime ne nous rélèvent-elles pas l'idéal, après lequel les âmes honnêtes soupiraient par dégoût du désordre et de l'immoralité ? *

Examinons plus particulièrement les diverses relations qui constituent la famille, pour y suivre le mouvement d'émancipation, qui tendait à ramener partout l'égalité et la justice.

Peut-être quelques esprits chagrins regrettaient le temps où la femme était la pupille de l'époux, où l'autorité maritale était un empire absolu. Ce n'était pas ainsi que l'entendaient les Stoïciens. Pour eux, tous les êtres humains sont égaux, parce que tous participent à la raison de Jupiter. Or l'étincelle divine, qui luit dans l'âme de l'homme, brille aussi dans celle de la femme. C'est ce qui constitue la dignité de l'un et de l'autre, et leur égale capacité pour la vertu. C'est aussi ce qui rend la femme capable d'aimer et digne d'être aimée. Elle est la compagne, et non la servante de l'homme. Elle ne partage pas seulement sa table et son lit comme une concubine, elle doit partager ses intérêts, ses travaux, ses pensées, ses tristesses et ses joies[1]. Certaines fonctions, il est vrai, appartiennent au mari, et d'autres à

* Stob., Fl., LX, art. 20; LXIX, 23. — Plut., Amour nat.; Préc. de mar. — Tac.. Germ., chap. IX. — V. Max., II, ch. 1er, §§. 2, 5, 6; IV, 3, §. 3. — Virg., Æn., IV, 18—29. — Hor., Od., liv. III, 24, 17-24.

1. Voilà ce que disent Antipater, Musonius et Dion; or, Plutarque fait tenir exactement le même langage à Porcia dans cette admirable scène que Shakespeare s'est contenté de reproduire en la mettant en dialogue. « Je t'ai été donnée non

la femme; mais celles-ci ne sont pas d'une moindre importance. Ces fonctions donnent autant de droits qu'elles imposent de devoirs: elles exigent donc une règle égale pour les deux époux. « Tu sais, dit Sénèque, qu'il y a de l'injustice à demander la fidélité à ta femme, quand tu séduis l'épouse d'autrui; tu sais que tu ne dois pas plus avoir de rapports avec une concubine que ta femme avec un adultère[1]: Te conduis-tu en conséquence? Les maîtresses et les mignons que nous entretenons, ne sont-ils point pour nos femmes la plus sanglante injure? » Si donc l'on voulait dans le mariage autant de sévérité qu'autrefois; on y voulait aussi plus d'équité. On ne disait plus comme le vieux Caton: si tu surprends ta femme en adultère, tu as le droit de la tuer; mais si elle t'y surprend, il ne lui est point permis de te toucher même du bout du doigt. Le temps était passé où l'on croyait que la femme n'avait plus rien à réclamer, quand elle était honnêtement vêtue et que son mari lui donnait des servantes et des suivantes, comme il convenait à sa condition. On comprenait qu'on ne lui doit pas moins d'égards et d'affection qu'on en exige d'elle, et même les moins sévères, comme Martial, s'indignaient qu'un débauché pût abuser des biens de sa femme pour ses débordements. Que

pour partager seulement ta table et ton lit, comme une concubine, mais aussi pour être ta compagne et de moitié dans tes bonnes et tes mauvaises fortunes, » etc. (Vie de Brutus, ch. 14.)

1. C'est ce qu'avaient souvent répété les Comiques. « Par Castor, lisons-nous dans Plaute, les femmes vivent sous de bien dures lois! Pauvres malheureuses! Comme on les sacrifie aux hommes! Car qu'un mari entretienne secrètement une courtisane, si sa femme vient à l'apprendre, l'impunité lui est assurée. Qu'une femme sorte de la maison, aille en ville secrètement, le mari lui fait son procès; elle est répudiée. Pourquoi la loi n'existe-t-elle pas également pour le mari comme pour la femme? Car une honnête femme se contente d'un seul mari; pourquoi un mari ne se contenterait-il pas d'une seule femme? Par Castor! si l'on punissait les maris pour entretenir secrètement des maîtresses, de même qu'on répudie les femmes qui se rendent coupables, il y aurait plus de maris sans femme qu'il n'y a maintenant de femmes sans mari. » (Le Marchand, 796-808.)

si la chasteté est plus nécessaire et plus essentiellement propre à la femme, la vertu ne l'impose pas moins à l'homme, comme une obligation. C'est ce que Tacite exprime vivement dans cet éloge de son beau-père Agricola et de Décidiana: « Ils vécurent dans une merveilleuse intelligence, dans un amour mutuel, chacun préférant l'autre à soi-même: également dignes d'éloges l'un et l'autre, si ce n'est qu'il y a peut-être plus de mérite dans l'épouse vertueuse, puisque la mauvaise est plus coupable. » On reconnaissait deux choses, la première qu'il y a différence, mais non pas inégalité entre les deux sexes au point de vue moral; la seconde, que l'autorité du mari n'est pas un pouvoir d'empire, mais un pouvoir de protection et d'amour. Plutarque écrivait un livre sur les vertus des femmes et un autre sur l'amour pour prouver que la vertu ne leur est pas plus interdite qu'aux hommes[1], et que la corruption seule, en pervertissant les lois de la nature, a pu inventer que la femme est incapable et indigne d'amour, parce qu'elle peut posséder la beauté du corps, mais non point celle de l'âme. D'ailleurs n'est-ce point l'amour, comme l'avait dit Lucrèce, qui adoucit et fléchit les esprits superbes et féroces des premiers hommes? N'est-ce point lui, qui leur inspira de protéger les enfants et les femmes, parce qu'on doit avoir compassion de tous les faibles?[2] Si donc la nature unit la femme à l'homme, ajoutait un rhéteur, c'est pour qu'il ait la gloire de protéger sa faiblesse.*

1. C'était une vieille vérité déjà; Ovide l'exprime ainsi, en réponse aux accusateurs des femmes : « On me dira : pourquoi ajouter encore du venin aux vipères?.... Cessez d'étendre à toutes les femmes les crimes de quelques-unes... La vertu elle-même est femme de visage et de nom : il n'est pas étrange qu'elle assiste et favorise le peuple de son sexe. (Art d'aimer, III, 7-24.)

2. *Imbecillorum esse æquum misererier omnium.*

* Stob., *loc. cit.* — Sén., Des Bienf., II, 18; - à Helv., chap. 15; - à Marc., ch. 24; - de la Const., chap. I, 7. — Plut., Amour, chap. 6, 7, 8, 11, 81. — Tac., Agr., chap. 6. — Dion, Disc., III. — Quint., Décl. CCCXVIII.— Lucrèce, V, 1016-1022. — Plaut., Mén., v. 713. — Mart., liv. XII, Ep. 22.

Nous voilà conduits naturellement à la troisième personne de la famille, à l'enfant. Il fut toujours plus ou moins considéré comme la propriété du père par les législations antiques et surtout par celle de Rome. On peut user et abuser d'une propriété, l'entretenir, la détruire ou la laisser dépérir, la garder, l'abandonner ou la vendre. Il était de même permis par la loi romaine d'accepter l'enfant nouveau-né ou de s'en défaire par la mort ou par l'exposition[1]. On était autorisé à le vendre comme esclave jusqu'à trois fois; et de la même manière que les revenus d'un domaine appartiennent de droit au propriétaire, tout ce que pouvait acquérir l'enfant non émancipé (et il ne l'était que par la volonté paternelle et non par la nature) revenait légalement et sans conteste au père de famille. La seule restriction qu'on trouve à ce dernier droit, est celle que J. César avait faite en faveur du *Peculium castrense*, et dont les empereurs, jusqu'à Constantin, ne surent point profiter pour réduire graduellement le pouvoir du père à ses limites naturelles. Je sais bien qu'il ne faut point pousser les choses à l'extrême et que l'affection naturelle devait généralement corriger ce qu'il y a d'injustice et d'âpreté dans la loi. Mais enfin rien n'est plus contraire au vrai droit que ce reste étrange du patriarchat[2]

1. Même latitude laissée au père par la loi athénienne. Parmi les lois grecques ou italiennes qui sont venues à notre connaissance, on n'en cite qu'une seule qui ne reconnaisse pas un pareil droit. «C'est une loi pleine de sagesse et d'humanité, dit Élien, que celle des Thébains qui ne permet à personne d'exposer son nouveau-né ou de le jeter dans un lieu désert, sous peine de mort. (Hist. Var., liv. II, chap. 7.)

2. C'est le droit primitif et non le droit naturel. Il n'a rien à voir avec le vrai droit, tel qu'une cité doit le concevoir et le consacrer. Il n'appartient qu'à des sauvages, semblables aux Cyclopes d'Homère : «Les Cyclopes ne tiennent pas de conseil en commun; on ne rend point chez eux la justice. Ils demeurent en des cavernes profondes, sur le sommet de hautes montagnes; là chacun donne des lois à sa femme et à ses enfants, se mettant peu en peine les uns des autres.» Que ce droit ait existé, même comme simple lettre, dans uns société constituée ou dans une cité, c'est une des plus curieuses anomalies de l'histoire.

dans les lois positives de la cité, quoiqu'il ait trouvé des admirateurs parmi les historiens. Denis d'Halycarnasse qui loue beaucoup Rome au détriment de son pays, avance que cette dépendance extrême des enfants produisit une merveilleuse piété filiale parmi les Romains, tandis que le père et les fils étaient souvent chez les Grecs, comme des étrangers les uns pour les autres. Je n'en crois rien et j'oppose à son assertion ce mot terrible de Velleius Patercule: « On vit, à l'époque des proscriptions, beaucoup de fidélité dans les femmes, assez dans les affranchis, un peu dans les esclaves, et point dans les fils: Tant les mortels supportent difficilement l'ajournement de leurs espérances! » Car si les fils livraient leurs pères aux limiers des triumvirs, ce n'était pas seulement parce qu'ils convoitaient leur fortune, mais parce qu'en devenant eux-mêmes chefs de famille, ils rentraient en possession de tous les droits de leur personnalité, droits que l'affection paternelle pouvait jusqu'à un certain point leur laisser, mais que la loi leur déniait. Quoi qu'il en soit, ni les Grecs ni les Romains de l'époque impériale n'entendaient rien aux droits illimités du père, et si les jurisconsultes revendiquent encore avec orgueil le Pouvoir paternel comme une chose toute romaine, ils sont fatalement entraînés par l'esprit de leur temps à l'application de principes tout opposés. Quant aux philosophes, Grecs de naissance ou d'éducation, à peine semblent-ils connaître ce droit si monstrueux, et peut-être serait-il difficile d'en rencontrer chez eux une formelle réprobation.

En revanche ils attaquent avec énergie les crimes qui en étaient la triste conséquence. Musonius s'élevait contre ces parents, qui pour laisser plus de bien à leur premiers-nés tuaient ou faisaient exposer les autres enfants qui leur naissaient, quand ils n'avaient point su en prévenir la venue par l'avortement. Quoi! disait Epictète aux sectateurs d'Épicure,

les brebis si stupides et les loups si cruels nourriront leurs petits avec sollicitude, et l'homme qui n'a ni l'imbécillité de la brebis ni la férocité du loup, l'homme, cet animal sociable par excellence, abandonnera ses enfants pour échapper aux soins et aux ennuis de la paternité! C'est une injustice et un crime, ajoutait Sénèque, de donner le jour à des êtres pour les exposer et les abandonner à la douteuse charité du public. Les historiens, les poëtes, les rhéteurs unissent leur voix à celle des philosophes pour flétrir dans leurs contemporains cet oubli et cette aversion étrange des plus simples devoirs de la nature. « En Germanie, dit Tacite, on tient pour un acte infâme et horrible de limiter le nombre de ses enfants, ou de faire périr ceux qui viennent au monde, et les bonnes mœurs ont là plus d'empire qu'ailleurs les bonnes lois. » Il me paraît hors de doute, qu'à Rome comme en Grèce, on aurait poursuivi le père qui eût tué son nouveau-né. Mais il n'en était pas ainsi pour l'infanticide par l'exposition ou par l'avortement. Les lois et la justice laissaient à la morale et à la conscience de chacun le soin de prévenir ces crimes, sans s'inquiéter elles-mêmes de les punir ou de les réprimer. Ne confondons point la conscience publique avec les lois ni même avec les mœurs. Les lois n'ont jamais été la mesure de la moralité d'un peuple, et, d'autre part, ce qu'on blâme dans les autres, on le fait souvent ou par misère ou par mauvaise honte, ou même par fausse prudence. J'ose affirmer que même dans les plus mauvais temps de l'empire l'avortement[1] ne fut jamais autorisé par la conscience publique, quoique la coutume en fut assez répandue; et vous voyez le frivole auteur de l'Art d'aimer, le réprouver et le maudire aussi bien que Tacite ou que Juvénal. «La pre-

1. Hippocrate, dans le serment des médecins, leur fait jurer qu'ils n'aideront jamais d'une manière ou d'une autre le crime de l'avortement, parce que la justice doit les accompagner dans toutes leurs relations avec les malades.

mière qui détruisit son tendre fruit, méritait de mourir dans son œuvre infâme. Si cet usage eût été celui des premières mères, l'espèce humaine eût à jamais disparu par leur crime? Pourquoi donc allez-vous fouiller vos entrailles avec des traits mortels? Pourquoi donner des poisons à des êtres qui ne sont pas encore nés? C'est sans doute afin que votre sein ne soit point déformé par des rides précoces.» Sans aller s'enquérir, comme Aristote, si le fœtus avait déjà ou non forme d'homme, Musonius taxait d'impiété les pères qui limitent leur famille, et cela (chose horrible!) sans y être poussés par l'indigence et par les nécessités de la misère. « N'est-ce pas transgresser la volonté des législateurs divins et des hommes amis des dieux? N'est-ce pas pécher contre les dieux paternels et contre Jupiter Homognios[1]? Comme celui qui est injuste envers ses hôtes ou envers ses amis outrage Jupiter Xenios ou Philios: de même celui qui nuit à sa propre race, est impie envers les dieux paternels et envers Jupiter, surveillant sévère de toutes les fautes qui sont commises contre la famille.... Quel beau spectacle que celui d'un père ou d'une mère entourée de nombreux enfants! Il n'y a point de procession solennelle en l'honneur des dieux, il n'y a point de danse sacrée, qui présente un spectacle aussi divin qu'un chœur nombreux d'enfants se pressant avec amour et avec respect autour de leurs parents.»

Quant à l'exposition des enfants, la réprobation en est aussi générale, que la pratique en était commune. « On n'est pas seulement assassin, disait un jurisconsulte, lorsqu'on étouffe l'enfant nouveau-né, mais encore lorsqu'on l'abandonne et qu'on lui refuse la nourriture, lorsqu'on l'expose dans un lieu public pour attirer sur lui la compassion qu'on n'a point soi-même, malgré la voix de la nature et de la conscience.» Qu'est-ce donc que le droit d'exposer ses enfants, sinon le droit

1. Protecteur de la famille.

horrible de les tuer? Peut-être même l'exposition était-elle plus cruelle que le meurtre, par les affreuses conséquences morales qu'elle entraînait. Or les Grecs et les Romains ne pouvaient les ignorer; car ils entendaient souvent au théâtre des dialogues étranges et terribles, comme celui-ci par exemple entre une femme et son mari. « Au lieu de faire tuer ma fille, je l'ai fait exposer. — Le beau chef-d'œuvre de prévoyance! à quoi as-tu pensé ? Voyons. Tu as tout bonnement livré ta fille à cette vieille, pour qu'elle vécût dans la débauche ou qu'on la vendît publiquement. Voici ton raisonnement: tout ce qu'on voudra, pourvu qu'elle vive.» Les déclamateurs représentaient vivement le danger et l'immoralité de cette barbare coutume de l'exposition. Ils offraient à leurs auditeurs le tableau d'enfants mutilés pour capter la pitié publique et pour enrichir un misérable qui spéculait sur leurs misères. Et le plus coupable, disaient-ils, celui qu'il faudrait accuser au nom de l'État, ce n'est pas cet infâme : c'est le père qui, en exposant son enfant, l'a dévoué à la mort, à l'infamie, ou à la mendicité. N'est-ce point le crime des parents dénaturés, qui fournit leurs victimes aux lieux de prostitution, aux ergastules, aux jeux sanglants du cirque? Oui, quoique la fortune veille souvent sur les enfants abandonnés et s'amuse à faire de ses coups, selon le mot de Juvénal, en les élevant aux plus hautes positions, le moindre mal qui puisse en général leur arriver est l'esclavage. Un père, une mère, ajoutaient les déclamateurs, en être réduits à se dire: Donnons à cet infortuné: peut-être est-ce mon fils ou ma fille[1]! — Et les chrétiens

1. La controverse ou déclamation judiciaire, d'où je tire ces détails, était très-souvent traitée dans les écoles des rhéteurs grecs *(apud græcos celebris)*, comme nous l'apprend Sénèque le père. Le sujet en est extrêmement curieux. Un misérable ramasse des enfants abandonnés et les mutile pour en faire des mendiants, capables d'émouvoir la charité publique. Quelques-uns des traits de style, cités par Sénèque, sont remarquables. «Quel est donc le crime de cet infortuné? il a

ajoutèrent bientôt : Un père, en sortant d'un mauvais lieu, se dire sans remords et sans effroi : cette jeune fille ou ce jeune garçon que j'ai souillé, cette triste victime de la lubricité publique est peut-être mon enfant! — Rien n'arrêta ce désordre dans l'antiquité. La misère des basses classes, le luxe et l'égoïsme des riches ne firent que le propager et l'étendre. Le mal devint si grand, que pour le diminuer, au moins parmi les pauvres, Trajan, Adrien et les Antonins firent inscrire des milliers d'enfants sur les registres des distributions publiques de vivres.*

Voilà ce qui émut les hommes sérieux et ce qui les fit réfléchir sur les devoirs des parents. Aussi trouvons-nous dans les philosophes des discussions non-seulement sur le devoir impérieux de nourrir et d'élever tous ceux qu'on a mis au monde, mais encore sur le devoir imposé aux mères par la nature d'allaiter elles-mêmes leurs enfants, et Favorinus a devancé sur ce sujet tous les raisonnements de Rousseau.[1] En général, au lieu de ce terrible pouvoir dont les historiens du droit romain nous parlent tant, nous ne lisons guère

eu le malheur de naitre.... Malheureux, si vous faites l'aumône à votre enfant! Malheureux, si vous la lui refusez!.... Ces misérables errent autour des maisons de leurs parents qu'ils ne connaissent pas, et peut-être que plus d'un n'obtient pas de son père sa chétive nourriture.... Malheureux ceux qui demandent ainsi! Plus malheureux encore ceux à qui ils demandent! Si mon fils vivait, se dit peut-être un passant, il pourrait être semblable à cet infortuné! N'est-ce pas mon fils à qui je refuse dédaigneusement l'aumône? Un autre se dit : Mon enfant a peut-être rencontré un maître aussi barbare.... Ah! ce n'est pas ce bourreau qu'il faut accuser : les parents de ces enfants leur ont fait encore plus de mal que lui... Si quelqu'un est coupable envers la société, c'est celui qui a rejeté loin de lui ces infortunés qu'il devait nourrir, » etc.

* Stob., Fl., LXXV, 15; LXXXI, 21. — Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 23. — Sén., Rh. Contr., V. — Paul, Sent., II, tit. 24. — Tac., Germ., chap. 19. — Ovid., Am., liv. II, ch. 14. — Tér., Heauton... III, sc. V.

1. C'est aussi ce que paraît désirer Tacite. Il cite donc en exemple aux dames romaines les femmes de la Germanie, qui n'avaient point recours à des nourrices, mais qui nourrissaient leurs enfants de leur propre sein. On verra plus bas le morceau de Favorinus, quand il s'agira de la vertu de la femme.

dans les écrivains de l'époque qui nous occupe, que les obligations sacrées du père et de la mère ; et si je n'avais surtout en vue de rechercher pour le moment ce qui se rapporte à l'émancipation des victimes du vieux droit, je pourrais citer de Quintilien, de Pline, de Tacite et de Juvénal les plus belles pages sur la nécessité et l'importance de l'éducation de famille, sur l'inconvénient et la faute de confier ses enfants à des esclaves, sur le respect qu'on doit à l'innocence de leur bas âge et de leur jeunesse, sur la douceur et la bonté qu'il faut toujours montrer à leur égard, et qui ne permettent pas d'employer les coups et les mauvais traitements pour les dresser comme de vils animaux. Mais l'intérêt de ces questions ne doit point me détourner de mon objet; et puisque c'est principalement par le droit que Rome a joué un si grand rôle dans la civilisation de l'Occident, je ne poursuivrai d'abord ici que les idées qui ont si heureusement modifié le droit, et qui auraient pu le modifier bien davantage, si elles avaient été rigoureusement et hardiment appliquées.

Outre la liberté d'accepter l'enfant venu au monde ou de s'en défaire, le pouvoir paternel impliquait le droit de juger et même de condamner à mort ses enfants, celui de les déshériter et enfin celui de les renier. Le premier de ces droits subsistait encore dans la législation romaine ; mais il était effacé des mœurs publiques. Auguste assiste comme témoin et comme juge dans un conseil de famille, qu'un père avait réuni pour décider du sort de son fils coupable de projets de parricide. Sous Néron, une dame romaine, soupçonnée de superstitions étrangères, est renvoyée au jugement d'un conseil de famille, qui l'absout. Donc, ni le pouvoir juridique du mari, ni celui du père n'avaient encore complètement disparu, comme le prouvent ces deux faits, les derniers que présentent les historiens, au moins à ma connaissance. Mais les lois étaient ici en arrière des mœurs

et des idées. Sous Auguste, un père ayant fait frapper son fils de verges jusqu'à la mort, le petit peuple s'émut; il poursuivit le coupable dans la rue à coups de poinçons, et peu s'en fallut qu'il n'en fît justice malgré l'intercession de l'empereur. Le temps des Brutus et des Manlius était donc passé, et malgré leur idolâtrie pour les vieux souvenirs de Rome, les historiens eux-mêmes ne citent qu'avec une admiration mêlée d'horreur les actes d'un patriotisme dénaturé. Mais on réprouvait les faits sans en supprimer légalement le principe. On ne faisait pas attention qu'aucune société véritable ne saurait admettre de justice privée, et chose étrange! un déclamateur vit plus juste sur ce point que les empereurs, que les historiens et que les jurisconsultes, lorsqu'il posait cette règle incontestable, que tout crime doit être soumis à des tribunaux constitués et publics, et non à un tribunal de famille. Il faut le dire : ce qui nous explique l'indifférence presque générale pour une chose aussi monstrueuse tant dans l'ordre civil que dans l'ordre de la nature, c'est que le droit de vie et de mort n'appartenait plus au père que dans les livres ou dans les déclamations des rhéteurs. Un citoyen, ayant tué son fils, Adrien ne s'inquiéta guère s'il en avait civilement le droit; il le fit réléguer dans une île avec ces remarquables paroles: Le pouvoir paternel consiste dans l'amour et non dans l'atrocité. Que devenait l'antique royauté du chef de famille? *

Elle ne paraît plus que dans le droit de déshériter et de renier ses enfants. Or, sans attaquer de front ce droit réel ou prétendu, de nouveaux principes se faisaient jour partout. Nerva et Trajan venaient de dégrever de l'impôt du vingtième les successions suivantes : 1° celle qui passe des parents aux enfants et des enfants aux parents; 2° celle qui

* Sén. le Rh., p. 265. — Tac., An. XIII, 32. — Dig., l. XLVIII, t. 9. — Sén. le Ph., Clém., I, ch. 14, 15.

va des aïeux à leurs descendants et réciproquement ; 3° celle des frères et des sœurs. C'était reconnaître implicitement le principe naturel des successions, et Pline félicite les empereurs de s'être conformés au droit de la nature; car selon lui, les héritiers, précédemment cités, ont des droits absolus et antérieurs à toute institution civile, par le sang, par la gentilité, par la communauté du culte domestique. Ils ne doivent jamais regarder les biens qui leur reviennent ainsi par la mort de leurs parents ou de leurs proches, comme des biens étrangers qu'ils peuvent seulement espérer, mais comme quelque chose qui leur appartient naturellement en propre, dont ils ont toujours été en possession, et qu'à leur tour ils transmettront à leurs plus proches parents. C'est le même principe que Tacite va rechercher et admire chez les Germains. «Chez ces peuples, dit-il, chacun a pour héritiers et pour successeurs ses propres enfants, et l'on n'y voit point de testaments», qui violent cette loi naturelle. Est-il permis de voir dans ces idées et dans les changements qu'elles apportèrent au droit romain, une influence directe ou indirecte du christianisme, comme cela a été insinué? Mais pour ne pas remonter plus haut, V. Maxime, qui écrivait sous Auguste et sous Tibère, parle comme Pline et comme Tacite. Il nous cite plusieurs testaments cassés sous la république et sous Auguste, parce que les enfants y étaient déshérités. M. Annéius, adopté dans une autre famille, avait été oublié dans le testament de son père : le testament fut annulé, quoique les héritiers eussent la protection de Pompée, l'un des signataires. «Ainsi le lien le plus étroit entre les hommes, le lien du sang, prévalut sur la volonté d'un père[1] et sur l'autorité de l'homme le plus considérable de l'État.» C. Tettius avait déshérité

1. Qui même ne l'était plus civilement : car un enfant ne peut avoir deux pères, ni naturellement, ni selon la loi toute civile et politique de l'adoption, telle qu'elle était pratiquée en général chez les anciens.

formellement son fils : Auguste mit le fils en possession de l'héritage, « parce que Tettius n'avait pu abdiquer qu'avec une souveraine injustice le titre de père à l'égard d'un fils légitime. » Enfin, pour ne pas multiplier à satiété les exemples, Auguste cassa le testament de Septicia qui, par haine pour ses enfants, s'était mariée vieille à un vieillard. « Ce n'était que par un aveuglement de la passion, que Septicia avait confondu et renversé l'ordre naturel des testaments. » Je suis donc autorisé à poursuivre les idées de Pline, comme partant uniquement de l'état des mœurs et des esprits. Toute loi civile ou politique, qui rompt les liens de la parenté naturelle, lui paraît mauvaise et pleine d'injustice ; par exemple la loi sur l'adoption, qui brisait toute relation de famille entre l'enfant adopté et son véritable père, ou la loi sur le droit de cité, qui rendait étrangers les uns aux autres les membres de la même famille, lorsqu'ils n'avaient pas obtenu ensemble le titre de citoyens. Rien ne peut légitimement effacer le droit du sang (*jus cognationis*), parce qu'il est d'institution naturelle. Si Pline eût appliqué formellement ces principes aux dernières volontés souvent si déraisonnables des mourants, s'il y eût ajouté que les enfants doivent être traités, autant que possible, sur le pied de l'égalité, nous ne voyons pas ce qu'il eût laissé à faire aux jurisconsultes pour les idées générales qui dominent la matière des successions.*

Je pourrais me taire sur le pouvoir qu'on laissa aux pères dans toute l'antiquité, de renier leurs enfants, de leur retirer leur nom et de les exclure complétement des droits de la famille. Mais cette question de la famille chez les anciens et celle de la formation du droit romain ont été tellement obscurcies et brouillées par des préoccupations qui y sont étrangères, que je ne crois pas inutile d'insister encore.

* Pline le J., Panég., ch. 37, 38, 39. — Tac., Germ., ch. 20. — V. Max., V, ch. 9, §§. 2, 3 ; VII, ch. 7, §§. 2, 3, 4.

Je ne craindrai pas de me servir beaucoup des rhéteurs, non qu'ils attaquassent sérieusement le pouvoir paternel; mais dès le siècle d'Auguste, ils en firent le sujet de leurs déclamations, et, lorsqu'on fait réflexion que c'est dans leurs écoles que s'achevait non-seulement l'éducation de la jeunesse, mais encore celle des hommes faits, déjà magistrats, juges, jurisconsultes, orateurs ou écrivains en renom, on peut croire que toutes les paroles qu'ils ont débitées n'ont pas été perdues pour le droit et pour la philosophie pratique. Or, rien n'est plus contraire que les idées qu'ils expriment aux principes de la loi ancienne, et même les sujets de leurs déclamations, quelque absurdes qu'ils nous paraissent, étaient une sorte de protestation contre l'étendue étrange qu'on avait donnée ou laissé prendre à la puissance paternelle. Tantôt un père renie son fils, parce que celui-ci ne consent pas à tuer sa mère ou ses frères; tantôt, parce qu'il ne veut point lui laisser le prix de la valeur; tantôt, parce qu'il refuse de cesser d'être son fils en entrant dans une autre famille par l'adoption; tantôt, parce que, fils adoptif, il n'oublie point les devoirs du sang et fournit des secours et des aliments à l'auteur de ses jours; tantôt enfin, parce qu'il se marie contre la volonté paternelle ou qu'il ne répudie point une femme aimée, au gré d'une exigence capricieuse et tyrannique. Est-ce donc que le pouvoir et les droits d'un père sont illimités? Celui qui réclame pour lui la piété filiale, peut-il commander l'impiété envers une mère? Qui a jamais douté que les enfants ne relèvent la plupart du temps que de leur propre pouvoir et de leur volonté? Et s'il leur est quelquefois permis de faire, malgré la volonté paternelle, ce qui d'ailleurs ne mérite ni blâme ni reproche, n'est-ce point surtout, lorsqu'il s'agit d'amour ou de mariage, que cette liberté doit exister? Qui a jamais haï, aimé par le cœur d'autrui? Le pouvoir d'un père ne s'étend point jusqu'aux

sentiments qui, de leur nature, sont indépendants et tous spontanés?*

Mais peut-il donc s'étendre jusqu'à la conscience? Je trouve sur ce point une remarquable discussion du philosophe romain Musonius Rufus, qui mérita d'être chassé de Rome par Néron, parce qu'il formait, nous dit Tacite, la jeunesse à la vertu. Le fils doit être, selon lui, le premier serviteur et le premier esclave de son père; mais serait-ce réellement obéir que de faire tout ce qu'il commande? Et peut-il ordonner à son fils de renoncer à la philosophie et à la vertu? « Examinons, dit Musonius, ce que c'est que l'obéissance et la désobéissance. Ton père est malade, il te demande du vin ou une nourriture qui doit empirer son mal : si tu refuses de lui donner ce qu'il demande, lui désobéis-tu? Je ne le crois pas. Tu lui désobéis moins encore, s'il t'ordonne de voler ou de nier un dépôt et que tu refuses. Je connais un père si pervers et si dénaturé qu'il a vendu la jeunesse et la beauté de son fils. Si le fils ainsi vendu, lorsque son père l'envoyait à la honte, n'eût point consenti à ce marché infâme, dirions-nous qu'il manquait à l'obéissance et à la piété filiale, ou ne dirions-nous pas plutôt qu'il se serait montré sage et vertueux?.... Tout fils qui fuit le mal et qui fait le bien obéit par cela même à ses parents. Comment? C'est que tous les parents ont ou doivent avoir une affection naturelle pour leurs enfants, et que cette affection leur fait vouloir que leurs enfants fassent ce qu'il faut et ce qui est utile. Celui donc qui fait ce qui est convenable et bon, même sans leur ordre ou contre leur ordre, fait ce qu'ils veulent en tant que parents, c'est-à-dire ce qu'ils doivent vouloir. » Ainsi, loin de leur désobéir et de violer la piété filiale, le fils qui n'exécute point leurs ordres mauvais et coupables, accomplit par cela même leur vraie volonté et satisfait aux

* Sén le Rh., p. 79, 116, 117, 131. — Quint., Décl. CCLVI, CCCVII.

désirs les plus intimes et les plus profonds de leur cœur. Après ce raisonnement en apparence paradoxal, quoiqu'il réponde si bien, je ne dis pas seulement à la vérité absolue, mais à ce qu'il y a de plus pur et de plus vrai dans l'affection paternelle ou maternelle, Musonius ajoute une considération que l'on pourrait croire empruntée à un apologiste chrétien, si l'on ne savait qu'elle appartenait déjà à Socrate et qu'elle fut transmise aux Stoïciens par les Cyniques. «Ton père, dit-il, en te défendant de te livrer à la philosophie, te défend ce qui est bien ; mais le père commun des hommes et des dieux t'y invite et te le commande .... En obéissant à ton père, tu n'obéis qu'à un homme mortel; en philosophant, tu obéis à Dieu: le choix est-il donc si difficile? Et peut-on hésiter? »

Ce n'est pas la nature seule qui émancipe le fils arrivé à l'âge de raison; la vertu elle-même exige impérieusement qu'il ait une personnalité distincte et indépendante de celle de ses parents, parce qu'il ne peut être vertueux qu'autant qu'il ne dépend que de sa conscience. Qu'est-ce que la majesté paternelle opposée à la majesté de Dieu? Et le père est-il raisonnable, est-il dans son droit, ou ne viole-t-il pas plutôt tous ses devoirs, lorsqu'il abjure l'affection paternelle ou sans cause ou pour des causes qui ne sauraient être approuvées par Dieu et par la vertu? De plus, le bon sens se demandait, même dans les déclamations des rhéteurs, s'il était utile pour la société, s'il était juste, qu'un père pût renier son fils et, par suite, le déshériter. C'est une loi mauvaise au point de vue social et politique, que celle qui permet aux parents de jeter dans la société des êtres sans nom, sans famille, sans ressources, quand ils ont été élevés dans la fortune et la mollesse. N'est-ce point les condamner au déshonneur et à la nécessité de mal faire? Il n'y a que des patriciens et des nobles, gâtés par la richesse et par l'orgueil, qui aient inventé une loi pareille et qui en usent. «Je te renie : ce mot

n'est pas d'un père, ce mot n'est pas de mon père. Laissons cela aux riches. On dit que, parmi leurs vices, est celui de ne pas aimer leurs enfants. » Un père ne peut cesser de l'être : c'est la doctrine d'Épictète. Les liaisons formées par la volonté, sont dissoutes par la volonté. Mais les relations naturelles ne dépendent point de nos caprices. Elles sont fondées par la nature ; la nature seule peut donc les faire cesser. Tant qu'elles subsistent naturellement, l'homme qui s'en dégage se déprave, et manque au devoir et à la justice éternelle.*

Ce n'est pas tout : à force de remuer dans leurs suppositions étranges tous les excès où pouvait donner le pouvoir paternel, les rhéteurs en vinrent à comprendre qu'il était non-seulement une violation des lois de la nature à l'égard de l'enfant, mais encore l'anéantissement des droits de la mère. Cet enfant, dont le père disposait souverainement, n'était-il pas aussi celui de sa femme? Je ne dis pas le tuer, l'exposer ou le vendre, mais le déshériter, le renier, le chasser de la maison, ou le faire simplement passer dans une autre famille, n'était-ce pas blesser profondément le cœur de la mère? N'avait-elle pas, elle aussi, des droits à son enfant et sur son enfant? La loi romaine ne voyait qu'une seule personne et qu'un seul intérêt dans la famille : elle en réduisait tous les droits à un seul droit, si l'on peut appeler de ce nom la volonté d'un homme, sujet à l'erreur, à l'humeur, au caprice et à la passion. Elle prêtait par là aux suppositions qui nous étonnent le plus dans les déclamateurs, à celle d'un père qui tue l'un de ses fils pour sauver l'autre sur les conseils d'un devin, ou à celle d'un jaloux qui fait périr son fils dans les tortures et en secret pour lui arracher l'aveu d'un inceste. De là ces déclamations où le beau rôle appartient nécessairement à la mère. Eh-bien! dit un rhéteur au nom de toutes les femmes, que notre sexe plus faible

* Stob., Fl., LXXV, 51. — Quint., Décl. CCVII. — Sén. le Rh., p. 170, 171.

vous le cède, quand il s'agit de diriger l'esprit de nos enfants communs ou de décider de leur carrière, de leur mariage, et de tous les actes de cette sorte! Mais serait-ce donc un partage inique et exorbitant, si nos enfants étaient à nous comme à vous, lorsqu'ils sont malades? S'il vous reste encore quelque pudeur, désistez-vous alors de votre pouvoir, et cédez à la mère : c'est à elle qu'appartient la place le plus près de leur lit de douleur. Puis il ajoutait : Ne peut-on voir l'esprit de cet homme et le malheur de sa triste épouse dans ce seul fait, qu'il refuse de lui rendre compte du sort et de la vie de leurs enfants communs? Quoi donc! la femme ne possédera-t-elle que par la douleur ces enfants qui ont tiré de ses entrailles la plus grande partie de leur sang et de leur vie? Elle ne partagera que leurs souffrances et leurs gémissements. Exclue de tous les conseils, où l'on ordonne de leur jeunesse, où l'on dispose de leur sort, écartée comme une étrangère de tout ce qui les intéresse, elle ne sentira qu'ils lui appartiennent autant qu'à son mari que par ses regrets et par ses larmes? Grands dieux! s'il était permis d'estimer auquel des parents les enfants doivent le plus, l'affection la plus forte et la plus ancienne n'aurait-elle pas raison de revendiquer pour elle tout le pouvoir et tous les droits? Vous ne commencez à être pères que lorsque vos enfants font le plaisir de vos yeux. Nous femmes, nous sommes mères déjà depuis longtemps par le sentiment et par la douleur. — Puis après ces vives réclamations venaient la satire de l'homme et le panégyrique de la femme. Que de choses le père se permet contre ses enfants uniquement pour montrer qu'il le peut! Presque toutes ses fautes ne sont que des abus du pouvoir paternel qui veut faire montre de lui-même. Sotte manière de gravité! La mort d'un fils ou d'une fille n'a point pour lui de larmes, et ce qui dépasse toute mesure d'insensibilité et de barbare folie, il cherche

jusque dans le plus grand malheur une matière de gloire et de vanité. La mère n'a point de ces férocités d'orgueil : elle aime ses enfants non pour elle, mais pour eux-mêmes : leur laideur, leurs défauts n'affaiblissent point sa tendresse; leur beauté, leur esprit, leurs qualités ne sauraient l'augmenter. Elle a même un faible et une prédilection pour ceux qui sont débiles et disgraciés de la nature. Rien ne la dégoûte et ne la rebute; rien ne décourage et n'étonne le dévouement de son affection. C'est elle qui reçoit les premières plaintes de son enfant et ses premiers sourires mêlés de larmes; c'est elle qui recueille et qui entend les murmures de sa première voix. Elle l'assiste dans ses maladies, dans ses langueurs; mort, elle le pleure éternellement sans rougir de sa faiblesse. — Je ne voudrais pas trop accorder aux déclamations des rhéteurs, mais n'en ressort-il pas avec la dernière évidence que déjà les droits des enfants et de la mère s'opposaient, au moins en théorie, au pouvoir et aux droits du chef de famille pour les ramener à leurs véritables limites, et qu'à côté, je ne dis pas de son autorité réelle et légitime, mais de sa majesté un peu usurpée, on reconnaissait enfin la sainteté de la nature. Ce n'est plus une puissance de convention qu'on respecte aveuglement en lui : ce qui est sacré et vénérable, c'est la piété, la nature, les droits puissants et ineffaçables du sang : *Venerabiles affectus, pietas, natura, sanguis!* *

Il me paraît incontestable que les idées étaient mûres pour une réforme des lois de la famille. Mais il eût fallu que les mœurs, secondant l'opinion des classes éclairées, pesassent avec force sur le gouvernement et sur les jurisconsultes, pour vaincre cette force d'inertie que l'habitude et l'autorité du passé opposent toujours à la justice. Or, on sait trop ce qu'étaient devenues la pureté et la *sanctimonie* des matrones romaines : elles s'étaient en général évanouies avec les der-

* Quint., Décl. VIII, X, XVIII.

niers restes de la république; et la liberté que la femme avait gagnée, n'avait tourné qu'à sa honte et qu'au désordre le plus effréné. Cela seul eût suffi pour inspirer de l'hésitation et de la timidité aux réformateurs et pour empêcher que la jurisprudence égalât les idées des philosophes et des écrivains. Les femmes ne méritaient que trop la défiance que les jurisconsultes montrent quelquefois contre elles à cause de la légèreté de leur caractère et de la frivolité de leur esprit; et leur complet affranchissement ne pouvait et ne peut être qu'au prix de leur vertu. C'est ce que le christianisme, malgré les opinions un peu orientales de plusieurs de ses premiers docteurs, a senti d'un manière si juste et si vive, et ce qui lui a donné tant d'influence sur la condition de la famille, dont il renouvela certainement et perfectionna la moralité. Mais aussi, il ne faut point dire que les païens aient ignoré les droits ni la vraie dignité de la femme. Car jamais on ne s'en fit une plus noble idée, et l'on ne sentit mieux le prix de la chasteté qu'au fort de la corruption de l'empire. Il faut rendre cette justice aux anciens qu'ils ne savaient pas plaisanter sur la vertu de la femme, et que, même aux plus mauvaises époques, on trouverait difficilement dans les écrivains les plus légers ou les plus licencieux rien qui autorise ou justifie l'adultère. Mais cela n'est point nouveau, ni propre à l'époque qui nous occupe. Ce qui est nouveau, ce qui marque un progrès dans les idées morales, c'est que, d'un côté, l'on demande à la femme, non pas une pureté grossière et servile, telle que celle des odalisques de l'Orient, mais la pureté du cœur et de la pensée; et que, d'un autre côté, on devient plus exigeant pour les mœurs de l'homme.

Je n'appellerai point chaste, dit Sénèque, la femme qui ne garde sa vertu que par crainte de son mari ou des lois, et l'on n'aurait point tort de ranger au nombre des

coupables celle qui ne conserve sa pudeur que par crainte et qu'à son corps défendant, et non par respect pour elle-même. » Quand ce sentiment ne serait pas tout stoïcien, on ne devrait pas s'étonner, comme on fait, de le trouver chez un philosophe romain. La femme n'était pas renfermée à Rome comme en Grèce : il fallait qu'elle fût vertueuse de cœur, ou elle courait risque de ne point l'être dans ses actions. Aussi écoutez Ovide : vous trouverez dans ses antithèses sautillantes le même fonds de sérieux que dans les graves paroles d'Épictète ou de Sénèque. « Ce n'est point par des verroux ou des grilles que la femme doit être gardée, mais par sa propre pudeur. Si elle est chaste quoiqu'en n'ayant rien à craindre, elle est effectivement chaste. Mais celle qui ne fait point le mal, parce qu'elle ne le peut pas, le fait en vérité. Quand vous tiendriez son corps sous la garde la plus exacte, son âme est adultère : il n'y a point de verroux ni de gardiens pour l'âme. Fermez toutes les avenues, il y a toujours une porte ouverte pour le séducteur : il est à l'intérieur, dans le cœur même de la femme..... Mais il n'est point permis de séquestrer une femme qui est née libre. » C'est donc à elle de se garder elle-même; c'est à elle de repousser tant par la modestie de son extérieur que par sa vertu l'outrage des flatteries séductrices et des téméraires espérances. « Tu nous dis que ce n'est point ta faute, si tu es aimée et poursuivie par un amant. Quelle erreur de croire que ce n'est pas l'espérance de séduire un sexe facile et aimable, qui excite le plus à s'adresser à une matrone ! Que la femme, qui ne veut pas être abordée par les insolents, ne sorte ornée qu'autant qu'il le faut pour n'être point malpropre. Qu'elle ait avec elle des suivantes qui écartent les propositions malhonnêtes, rien que par le respect qu'inspirent leurs années. Qu'elle tienne les yeux baissés à terre et qu'elle paraisse plutôt impolie à rendre un salut que dépourvue de

pudeur. Que même lorsqu'elle est obligée de rendre une honnêteté, couverte d'une pudique rougeur, elle repousse toute entreprise criminelle par l'air de son visage, bien avant d'être forcée de la rebuter par ses paroles. Avec cette façon austère de garder l'intégrité de sa vertu, elle n'aura pas à craindre l'audace des passions et des attaques coupables. Mais sortez en public, le front armé de toutes les grâces de la séduction, avec des tissus qui laissent entrevoir vos formes presque aussi nettement que si vous étiez nues, avec une conversation confite en douceurs et en gentillesses, vous bornant seulement à ne point faire de flatteuses avances; et venez ensuite vous étonner que, lorsque vous affichez l'impudeur par tant de marques, par vos vêtements, par votre démarche, par votre air, par votre parler, il se trouve des impudents qui vous abordent et qui courent mordre à votre hameçon! » Vous trouverez la même austérité chez tous les anciens; Dion même la pousse jusqu'à une philosophie triste et sauvage. « J'aime mieux dans la femme, dit-il, un visage en pleurs qu'un visage souriant, et les larmes sont un plus bel ornement que le rire. Les larmes contiennent souvent un enseignement utile : le rire confine au libertinage. Jamais un visage en pleurs n'a séduit personne : un gai visage excite les espérances injurieuses des amants. » Jeune ou vieille, vierge, épouse ou veuve, la femme est impérieusement obligée à la pureté et à la modestie. « Je n'approuve point, dit Plutarque, ce mot d'Hérodote que la femme dépouille sa pudeur avec ses vêtements : car c'est précisément alors qu'elle doit se revêtir de pudeur ». Le mariage est quelque chose de sérieux et de saint, et quoique Vénus et les Grâces soient les conciliatrices des unions heureuses, il y a dans l'amour des ardeurs et des intempérances que la gravité conjugale ne comporte pas. Dirai-je qu'il paraissait indécent aux anciens qu'à un certain âge une femme se mariât, ou que les époux

n'observassent pas les lois de l'amitié au lieu de suivre encore celles de l'amour? Ajouterai-je que la gravité romaine s'offensait, même dans un Martial, de ces échanges de noms que se permet quelquefois la tendresse maternelle, et qu'elle ne pouvait souffrir qu'une jeune mère appelât son fils, même innócemment, son frère et non point son fils? Les anciens n'attendirent pas les sévères prédications du christianisme, pour s'élever contre les veuves frivoles ou immodestes, qui font de la viduité un état de licence : vous trouverez dans un déclamateur que le veuvage est une sorte de nouvelle virginité[1], et qu'il engage, par conséquent, à la même réserve. Si l'on n'avait pas tant déclamé depuis soixante ans sur l'incapacité des anciens à concevoir la chasteté, telle que l'a pratiquée le christianisme, je n'ajouterais pas que les païens ont senti, tout aussi bien que nous, ce qu'il y a de grâce innocente et pure dans la virginité. «C'était une coutume des Argiennes, nous dit Stace, de faire à Junon le sacrifice de leur chevelure de jeunes filles, et de lui demander grâce pour le mariage qui les faisait entrer pour la première fois dans le lit d'un homme». Il écrit ailleurs de jeunes filles qui vont se marier: «l'amour de la virginité leur revient en secret à ces derniers moments, et la honte de leur première faute[2] couvre leurs visages de rougeur. Alors leurs yeux se baignent de larmes honnêtes; et ces pleurs réjouissent les cœurs de leurs tendres parents». En vérité j'éprouve quelque honte à démontrer si longuement que l'homme était homme avant la venue du Christ, et qu'il n'y a pas dans le cœur un seul sentiment naturel et profond, dans l'imagination, une seule pensée délicate, que les anciens n'aient clairement connue et vivement exprimée.

1. Ce qu'Apulée, contemporain de Saint-Justin, c'est-à-dire des premiers docteurs après les apôtres, répète ainsi : « *viduitatis florem, velut quamdam virginitatem, violare.* »

2. Pourquoi faute? Les anciens connaissaient-ils donc ce préjugé, que la perfection de la femme consiste à ne point être femme?

Ce qu'il faudrait dire, c'est qu'il y eut un progrès remarquable des mœurs romaines sur les mœurs grecques, lorsque la réflexion et la philosophie s'y ajoutèrent. Si la femme nous apparaît moins vive, moins sensible, moins affectueuse, moins aimable dans les écrivains de Rome que dans ceux de la Grèce, elle s'y montre aussi avec une plus haute et plus pure dignité. Elle a quelque chose de la majesté sacrée du père de famille. Quelle pureté simple et noble dans Lucrèce et dans Virginie! Quelle grandeur dans la mère de Coriolan? Quelle fierté dans la fille des Scipions, mère des Gracques! Quel dévouement dans la femme de Caton ou dans celle de Brutus! Je ne sais si les dames romaines étaient esclaves par les lois, mais je sais bien qu'elles ne l'étaient pas, qu'elles ne pouvaient pas l'être par les mœurs. Qu'on veuille bien lire, par exemple, ce dialogue d'Amphytrion et d'Alcmène, et qu'on juge! « Malheureux! je suis perdu. On a séduit, déshonoré ma femme en mon absence. — Par Castor! mon mari peut-il m'injurier de la sorte? — Moi, ton mari! ah! ne mens plus en me nommant ainsi d'un faux nom. — Qu'ai-je fait pour m'attirer de pareils outrages?..... La honte que tu me reproches est indigne de ma race. Moi infidèle! on peut me calomnier, on ne peut pas me convaincre.... J'en atteste le pouvoir suprême de Jupiter, et la chaste Junon que je révère et que j'honore autant que je le dois, le corps d'aucun mortel, excepté toi, n'a touché le mien, et ma pudeur n'a souffert aucune atteinte. — Tu es femme, les serments ne t'effraient pas. — La hardiesse sied bien à qui n'a pas failli. — Tu es hardie, en effet. — Comme lorsqu'on est sans reproche. — Oui, si l'on en croit tes paroles. — Il est une dot que je me flatte d'avoir apportée, non celle qu'on entend ordinairement par ce mot, mais la chasteté, la modestie, la sage tempérance, la crainte des dieux, l'amour de mes

parents, une humeur conciliante à l'égard de ma famille, la soumission à mon époux, une âme généreuse et bienveillante selon les mérites de chacun — ». Puis, lorsque Jupiter revient sous la figure d'Amphytrion : « Laisse-moi, ne me touche pas. Pour peu que tu aies de sens et de raison, puisque je suis infidèle comme tu le crois, comme tu le dis, tu ne dois avoir avec moi aucune conversation ou plaisante ou sérieuse. Tu serais le plus inconséquent des hommes. — Par cette main si chère, Alcmène, je t'en prie, je t'en conjure, grâce! pardonne-moi. — Ma vertu réfutait tes injures. Maintenant tu ne me reproches plus de me déshonorer par ma conduite : moi, je ne veux plus m'exposer à entendre des discours qui me déshonorent. Adieu, reprends tes biens, rends-moi les miens, et donne-moi des femmes pour m'accompagner. — Y penses-tu? — Tu ne le veux pas? Je m'en irai accompagnée de ma vertu ». Jamais héroïne de Corneille a-t-elle parlé un langage plus ferme et plus noble? En même temps qu'on voit dans ces discours la haute idée que les Romains se faisaient de la sainteté du mariage, on y sent toute la dignité, ou pour me servir de l'expression d'un ancien, toute la majesté sacrée des dames romaines. Soumises et subordonnées au père de famille, si elles étaient en quelque sorte ses pupilles tant qu'il ne s'agissait que d'affaires, elles n'en avaient pas moins dans la maison l'autorité que donne la vertu. Aussi étaient-elles plus libres et plus mêlées à la vie et aux intérêts de leurs maris que les femmes grecques. Les hommes de l'empire n'avaient pas oublié ce qu'était la famille et par suite la femme aux beaux temps de la république : ils se plaisaient à retracer à leurs contemporains cet idéal regrettable. « Il y avait dans la femme, nous dit Columelle, un souverain respect de son mari avec l'union et le soin du ménage : elle brûlait de la plus belle émulation, aspirant à rendre par ses soins les affaires de son mari plus

grandes et plus prospères. On ne voyait rien dans la maison qui ne fût commun, rien que le mari ou la femme regardât comme lui appartenant personnellement : mais l'un et l'autre conspiraient également au bien de la famille, de sorte que la diligence et l'industrie de la femme dans son intérieur égalaient les travaux de l'homme sur la place publique ». La femme grecque est presque aussi inutile et, par une suite nécessaire, presque aussi méprisée que les indolentes esclaves de l'Orient : la femme latine est à beaucoup d'égards la vraie mère de famille, telle que les modernes aiment à l'honorer. Est-ce Virgile, ou bien est-ce un poëte sorti d'au milieu de nous, qui a tracé ce charmant tableau? « C'était au milieu de la nuit, à l'heure où la femme, qui doit soutenir sa vie à l'aide de son fuseau et d'un travail si mincement rétribué, réveille les feux assoupis sous la cendre pour ajouter le travail de la nuit à celui du jour, et fatigue ses servantes d'une longue tâche à la clarté des lumières, pour conserver chaste le lit de son mari et pour élever ses petits enfants ». La femme latine partageait l'autorité de son mari et trouvait dans ses enfants une respectueuse obéissance : elle était dans les basses classes de la société, comme dans les classes élevées, la maîtresse ou la reine de la famille et, selon le mot d'Horace, les mâles générations de soldats paysans qui vainquirent Pyrrhus et Annibal, étaient instruites à fendre et à porter le bois de la maison au commandement d'une mère sévère, lorsque, le soir, ils revenaient des champs, tous fatigués du travail de la charrue. On ne peut donc nier, à moins de défigurer l'histoire par de vaines déclamations, que la femme n'ait eu déjà sa place naturelle et légitime dans la discipline domestique des Romains, et que par sa gravité, sa dignité et sa vertu, elle n'ait offert un des modèles les plus accomplis de la perfection de son sexe, tandis qu'elle commençait à entrer dans la jouissance de ses droits par sa

participation aux intérêts de la famille, par son autorité sur ses gens et sur ses enfants, par la liberté plus grande que les mœurs lui laissaient. C'est vers cet idéal que se tournent sans cesse les écrivains de Rome instruits dans la philosophie grecque : c'est ce modèle qu'ils offrent sans cesse à leurs contemporains dégénérés. Or, lorsqu'on veut trouver la conscience d'un peuple, ce n'est pas toujours dans ses mœurs actuelles qu'il faut la chercher : elle est souvent tout entière dans ses vœux et dans ses regrets.*

Mais il ne faut guère espérer cette pureté inaltérable qu'on exige des femmes, si leur maison ne leur offre point des occupations attachantes, qui puissent fixer leur pensée et leur cœur. Car selon le mot de Théophraste, l'amour ou plutôt la galanterie est l'occupation presque nécessaire des âmes désœuvrées. Voilà pourquoi les hommes les plus graves, comme Tacite, regrettaient l'ancienne discipline domestique, où l'enfant, au lieu d'être séparé des parents et livré à des étrangers, était élevé, pour ainsi dire, sur le sein maternel. C'est que les devoirs et les soins journaliers de l'éducation, qui constituent, bien plus que l'enfantement même, la véritable maternité, sont en même temps la plus solide attache de la femme à son mari et à la vertu. Favorinus pouvait aller trop loin en demandant que la mère allaitât elle-même ses enfants ; mais il paraît avoir senti que la corruption des riches et des grands de Rome venait de l'oubli de ces premiers devoirs de la nature. Je me contenterai de traduire le passage d'Aulu-Gelle où l'opinion de ce rhéteur philosophe se trouve exprimée : « Favorinus allant voir un de ses amis dont la femme venait d'accoucher : je ne doute pas, dit-il, que ta femme ne nourrisse son fils de son propre lait. — La

* Sén. le Rh., p. 237. — Quint., Décl. CCLXXIX, CCCVI. — Sén. phil., Des Bienf., IV, ch. 14. — Col., liv. XII, préf. — V. Max., II, chap. 1, §§. 2, 3, 6. — Plaut, Amph., 655-700, 728-756. — Ov., Am., VI, El. 14. — Virg., En., VIII, 407-425. — Hor., Od., liv. III, 6. — Stac., Th. II, 232, 255.

mère de la jeune femme se récria en disant qu'il fallait épargner sa fille et ne pas ajouter aux douleurs qu'elle avait éprouvées dans l'enfantement, les peines et le difficile travail de la nourriture. — Je t'en prie, femme, reprit Favorinus, laisse ta fille être mère tout à fait. Quelle est donc cette nouvelle espèce de maternité imparfaite, de demi-maternité contre nature, qui consiste à enfanter et à rejeter loin de soi le fruit de ses entrailles, à nourrir dans son sein et de son sang un je ne sais quoi qu'on ne voit point, et à ne point nourrir cet enfant que l'on voit, déjà vivant, déjà homme, implorant déjà les offices de sa mère? Crois-tu donc que la nature n'ait point donné la mammelle à la femme afin qu'elle nourrît ses enfants, mais pour lui orner la poitrine? C'est ainsi (ce qui, grâce à Dieu! ne s'adresse ni à toi ni à ta fille,) que beaucoup de femmes, véritables monstres, s'efforcent, au péril de leur propre existence, de faire dessécher cette source sainte de la vie, où le genre humain puise sa première nourriture, de peur de gâter leur beauté: folie presque aussi criminelle que celle de ces femmes assez dénaturées pour tuer par des moyens factices le fruit conçu dans leur sein, de peur que le poli de leur ventre ne vienne à se sillonner de rides, ou qu'il ne s'affaisse sous le poids des grossesses et par le travail de l'enfantement. Si donc c'est un crime horrible et digne de l'exécration publique, tandis que l'homme se forme et prend vie peu à peu, de le tuer dans son germe et comme entre les mains de la nature qui le façonne, n'en est-ce pas un aussi de priver cet être déjà formé, déjà votre fils, de la nourriture d'un sang auquel il est habitué et qui est le sien même?... Peut-on d'ailleurs négliger cette considération, que les mères qui abandonnent et éloignent d'elles leur nourrisson pour le confier aux soins d'une étrangère, brisent ou du moins affaiblissent ce lien et cette attache d'amour, par lesquels la

nature unit les parents à leur progéniture. Dès que l'enfant, confié à d'autres soins, est écarté de nos yeux, l'ardeur de l'amour maternel s'éteint insensiblement, et le cœur n'entend plus la puissante voix de ce sentiment si inquiet et si tendre. L'enfant, de son côté, reporte toute son affection sur celle qui l'a nourri et (ce qui arrive d'habitude aux enfants exposés) il ne conserve plus ni amour ni souvenir de celle qui l'a mis au monde.» Les liens de la piété naturelle sont donc rompus ou relâchés; ils n'ont plus assez de force pour retenir ni les enfants ni la mère; et comme la fille ou le fils n'est point arrêté par la pensée de sa mère dans l'emportement et le désordre des passions, la mère oublie facilement le respect qu'elle doit à l'innocence et à l'honneur de sa famille. La maternité avec ses devoirs austères, avec son dévouement et sa patience sans bornes, avec sa tendresse grave et sereine, voilà pour les anciens l'idéal de la femme. Ils n'ignoraient pas sans doute les grâces si délicates de son enfance; ils respectaient, plus que nous peut-être, la touchante pureté de sa jeunesse; mais ce n'est que dans la mère de famille qu'ils reconnaissaient toute sa perfection. Là est est la source de ses devoirs et de ses droits, le principe de sa dignité et des respects qu'elle mérite, le fondement et le rempart de sa vertu. La mère ne sait plus si elle est belle ou non; sa beauté et ses ornements les plus précieux sont ses enfants. La mère ne sait plus si son mari est beau ou laid, digne ou indigne d'amour: ce qu'elle aime dans son mari, c'est le père de ses enfants; et ceux-ci ne lui plaisent ni par leur beauté ni par leurs qualités supérieures, mais uniquement parce qu'ils sont ses enfants. «Elle les voit et les aime non par les yeux, mais par le cœur, dit une déclamation; et pour toute mère il y a dans un fils je ne sais quoi de plus beau que l'homme.*»

* Aule-Gelle, liv. XII. — Quint., Décl. XVIII.

Ainsi plus s'élargissait la sphère des devoirs de la femme, plus s'élargissait aussi celle de ses droits; mais par un effet contraire, on voyait se resserrer d'autant la sphère des droits et de l'empire de l'homme, tandis que celle de ses devoirs s'étendait. La morale déclarait que la fidélité est également obligatoire pour les deux époux. En vain les libertins disaient avec Martial: pourquoi envier aux maris des plaisirs fugitifs et d'un moment avec de jeunes esclaves des deux sexes? Sénèque répondait au nom de l'équité: vous devez être fidèles à vos femmes, comme vous exigez qu'elles vous soient fidèles: les obligations sont réciproques et absolues. N'est-ce point l'homme, n'est-ce point le chef de famille, qui doit l'exemple à sa femme, à ses fils, à ses filles, à toute sa maison? «Ah! dit Quintilien, c'est nous-mêmes qui perdons les mœurs de nos enfants.... Nous sommes heureux s'ils disent quelque mot licencieux; nous accueillons par un sourire et par un baiser des paroles qui ne seraient même pas admises dans les livres scandaleux d'Alexandrie. Et ce n'est pas étonnant. C'est nous-mêmes qui les leur avons apprises; c'est de nous qu'ils les ont entendues. Ils voient nos maîtresses et nos mignons; tout repas retentit de chansons obscènes; on n'y voit que des choses qu'on rougirait de dire. Et nos malheureux enfants apprennent tout cela avant de savoir ce que c'est que le vice.» Et cependant nous ne devrions pas moins être «les pères de leurs âmes» que de leurs corps. «Qu'aucun spectacle et qu'aucun mot honteux, dit Juvénal, ne touche le seuil d'une maison où est un enfant. Loin, bien loin d'ici les courtisanes et les chants d'un parasite attablé toute la nuit! On doit le plus grand respect à l'enfance. Si tu te disposes à faire quelque chose de mauvais, ne méprise pas l'innocence du jeune âge; mais que la vue de ton fils arrête la faute que tu allais commettre. Qu'on ne voie rien que de pur et de saint dans ta maison!» Il y a plus; la morale

commençait à prescrire la pureté, même en dehors du mariage. Autrefois, pourvu qu'on s'abstînt de la femme mariée, de la matrone veuve, des jeunes garçons de race *ingénue*, on pouvait aimer qui l'on voulait, et l'on n'en passait pas moins pour un homme chaste à moins de désordres excessifs. « Car il est permis, disent Plaute et le vieux Caton, d'aller par la voie publique : il est seulement défendu de passer par les fonds qui sont fermés. » Les Stoïciens commandaient de ménager et sa propre pudeur et celle d'autrui. Or, ils n'entendaient pas seulement ces plaisirs dénaturés, ces raffinements de corruption, ces monstres de débauche, si communs dans la société ancienne, mais qu'il ne peut être honorable et méritoire d'éviter que dans le renversement complet des mœurs et de la nature. S'il y a de l'infamie à oublier son sexe : il n'y a point d'honneur à s'en souvenir. La pureté pour l'homme, c'est de ne point corrompre autrui, et de n'abuser de la pudeur de personne; c'est de se priver même des plaisirs naturels, tant qu'ils ne sont pas consacrés par les cérémonies et le saint engagement du mariage. Musonius avait écrit tout un livre sur ce sujet, et je ne crois pas inutile de traduire le fragment que Stobée nous en a conservé. « La principale partie de la mollesse, disait-il, c'est l'amour, qui ne se contente pas des plaisirs que les lois permettent, mais qui court surtout après les plaisirs illégitimes et défendus, tant avec des hommes qu'avec des femmes, méprisant les voluptés naturelles et à la portée de tout le monde, recherchant des plaisirs rares et raffinés, inventant des commerces hideux, qui sont l'accusation et la honte de l'espèce humaine. Quiconque désire ne pas être un voluptueux et un efféminé, ni un homme pervers, ne doit regarder comme des amours permis que ceux du mariage, qui ont en vue la génération, parce que ce sont les seuls qui soient autorisés par les lois. Quant aux commerces qui ne vont qu'au plaisir,

ils sont illégitimes et mauvais, même dans le mariage. Les liaisons adultères sont de toutes les plus contraires aux lois, et l'on ne doit point trouver moins coupables celles des mâles avec les mâles, parce qu'elles sont un audacieux outrage à la nature. Les plaisirs avec des femmes, lorsqu'ils sont purs d'adultère, ne sont pas, il est vrai, défendus par les lois écrites; mais ils n'en sont pas moins honteux, parce qu'ils sont le fruit de l'intempérance; et tout homme s'en abstiendra, pour peu qu'il sache encore rougir. Il n'aura donc de rapports ni avec les courtisanes, ni avec les femmes libres des liens du mariage, ni par Jupiter! avec sa propre servante. Vous me dites qu'il ne peut y avoir alors d'injustice, comme dans le cas où l'on corrompt la femme d'autrui, puisque celles à qui l'on s'adresse n'appartiennent à personne. Mais je répondrai que quiconque pèche, commet par cela même une injustice, non pas envers le prochain, mais envers lui-même, puisqu'il se rend plus mauvais et moins estimable. Mais laissons-là ce mot d'injustice. N'est-ce pas de toute nécessité une intempérance que d'être soumis à des passions honteuses et de mettre sa joie et son bonheur à se vautrer en de sales plaisirs comme les animaux les plus immondes? Voilà ce que fait celui qui s'approche de sa servante; et pourtant certains hommes regardent ces rapports comme les plus innocents et les plus exempts de faute et de reproche, parce que le maître leur paraît libre d'user et d'abuser de son esclave à son gré et selon son bon plaisir. Je n'ai à leur dire qu'une chose bien simple. Si vous croyez qu'il n'y ait point d'indécence et de honte à ce qu'un maître s'unisse à son esclave, surtout si elle est libre de tout autre lien[1], que

1. L'expression grecque, qui correspond au mot latin *vidua*, est remarquable, parce qu'elle implique que Musonius considérait le *contubernium* ou l'union d'un esclave avec une esclave comme aussi respectable que le mariage entre personnes libres. Aller avec la femme d'un esclave serait donc un adultère au même titre que corrompre une personne libre. L'esclave n'est donc plus alors une simple

penseriez-vous d'une maîtresse qui se livrerait à son serviteur? Ne vous paraîtrait-il pas infâme et intolérable qu'une femme, quand même elle n'aurait point d'homme légitime, commît une pareille action? Eh bien! l'homme vaut-il moins que la femme? Et puisqu'on lui accorde l'empire et l'autorité sur l'autre sexe, n'est-il point tenu par cela même à plus de tempérance et de vertu? » — Certes Musonius est plus sévère que le vieux Caton, que Plaute, et en général que les anciens, qui, considérant plus la perfection politique que la perfection morale, s'inquiétaient assez peu qu'on vît ou non des femmes, pourvu qu'on ne fût pas assez dissolu pour y perdre son temps et ses facultés, ni assez insensé pour y dissiper sa fortune ou celle de sa famille. Je ne trouve pourtant rien de vraiment nouveau dans cette idée que les esprits élevés se font de la pureté virile; et la plus grande rigueur qu'on remarque à cet égard dans les préceptes des philosophes est plus que suffisamment expliquée par le dégoût et l'effroi, que leur inspirait le débordement des mœurs dans les hautes classes de la société. Mais lorsque Marc-Aurèle rend grâce à Dieu de n'avoir pas été élevé près de la concubine de son aïeul et de s'être conservé chaste dans sa jeunesse;

possession ou, selon le mot latin, une chose, mais une personne. Voyez le progrès. Ovide, exprime l'opinion commune, et par respect des lois d'Auguste sur l'adultère écarte au commencement de son Art d'aimer toute pensée d'amour avec une femme de condition ingénue :

Este procul vittæ tenues, insigne pudoris,
Quæque tegis medios, instita longa, pedes.
Nos Venerem tutam concessaque furta canemus,
Inque meo nullum carmine crimen erit. (Art d'aim., I, 31-34.)

Mais ce n'est point à ses yeux un adultère que de séduire une affranchie :

.... *Te quoque servari, modo quam vindicta redemit,*
Quis ferat....? (Art d'aimer, III, 615.)

Voici un philosophe, vivant à peine 60 ans après Ovide, qui non-seulement veut qu'on respecte les affranchies, mais qui paraît voir un adultère dans les relations avec une esclave, quoiqu'elle ne pût être légalement mariée, n'étant pas une personne. Voyez d'ailleurs à l'article prostitution ce que Dion pense de l'indigne trafic de la pudeur d'un malheureux acheté pour l'infamie.

lorsque Pline cite avec admiration un jeune homme, qui avait échappé malgré sa beauté à tous les discours malins par la sévérité de ses mœurs; lorsqu'Épictète considère comme impur et comme adultère celui qui, en voyant une belle femme, s'écrie: Heureux qui la possède! Heureux son mari! lorsque Sénèque enfin écrit à une mère « que son fils est heureux d'être mort avant d'avoir cédé aux mille tentations qui courent au-devant de la jeunesse, rougissant encore comme une jeune fille, quand il était sollicité par d'autres à pécher, comme s'il eût péché lui-même »: il y a là un sentiment si rare dans l'antiquité, qu'on serait tenté de l'attribuer à des influences étrangères. Mais si je ne me trompe, il est né de ce vieux fonds « de sainteté romaine[1] » que l'on se plaisait à rappeler sans cesse, et de l'horreur que l'excès de la corruption inspirait aux âmes honnêtes: je ne saurais y rien voir de surhumain. Le fait suivant, cité avec admiration par V. Maxime, me paraît même plus fort que tout ce qu'ont dit les philosophes: «Un adolescent d'une beauté incomparable, Spurina, voyant qu'il séduisait par sa grâce merveilleuse les regards de beaucoup de femmes illustres, et se sentant suspect pour cela à leurs parents ou à leurs maris, se mutila le visage et détruisit la beauté de ses traits; il aima mieux que sa laideur fût un témoignage de sa sainteté, que de voir sa beauté l'aiguillon des passions d'autrui.» Quoi qu'il en soit, Épictète et Sénèque recommandent

1. Expression de Quintilien (décl. III). Or, la sainteté romaine ne permettait même pas de regarder la femme d'autrui d'un œil de convoitise. « *Tu alienam matronam aliter quam leges permittunt aspexisti* » (décl. CCXI). C'est ce que Valère Maxime avait déjà dit: « On ne craignait pas alors les regards d'un corrupteur pour la femme d'autrui; mais les deux sexes savaient observer les lois d'une pudeur mutuelle dans leurs regards et dans leur aspect: *Nulli tunc subsessorum alienorum matrimoniorum oculi metuebantur; sed pariter et videre sancte et aspici mutuo pudore custodiebatur.* » (II, 1, §. 5.) Gygès, dans Hérodote, dit aussi qu'il est défendu même de regarder la femme d'autrui: pourquoi s'étonner de trouver ces expressions dans Sénèque ou dans Épictète?

la retenue la plus sévère dans les actions, dans les paroles, dans les regards, dans les pensées. « Soyez purs avec vous-mêmes et avec Dieu, dit Epictète. Ayez surtout l'âme pure: car la première et la suprême pureté est celle de l'âme.» Rien ne s'accorde mieux que ces préceptes austères avec la pudeur que les moralistes prescrivaient aux époux, même dans les plaisirs légitimes: «la dignité du mariage est perdue, dit Plutarque, quand la chambre nuptiale est une école de luxure.» Or le meilleur noviciat de la pureté conjugale, c'est la chasteté de la jeunesse.*

Qui pourrait croire après cela, comme on l'a si souvent répété, que les anciens n'aient pas connu le véritable amour, même en idée? Épictète et Sénèque n'en parlent point, je l'avoue: c'est qu'ils ne le distinguaient pas de l'amour conjugal. Mais quand nous n'aurions pas Plutarque, est-il si difficile de suppléer à leur silence par les poëtes, par les historiens et même par les rhéteurs? Ce qui fait le fond de l'amour véritable, c'est la pensée toujours présente de l'objet aimé; c'est un sentiment de respect qui ressemble à l'adoration; c'est enfin une fidélité à toute épreuve, invincible même à la mort. Or les anciens n'ont certes ignoré aucun de ces caractères de l'amour. « Ce que je veux, fait dire Térence à un amant, c'est que nuit et jour tu m'aimes; c'est que tu me regrettes absent; c'est que tu ne rêves qu'à moi, que tu n'attendes que moi, que tu ne penses qu'à moi, que tu n'espères que moi, que tu sois tout entière avec moi, et que ton âme m'appartienne comme la mienne t'appartient.» Je sais qu'il ne faut pas trop chercher au théâtre et surtout dans la comédie cette adoration respectueuse, dont les modernes s'attribuent l'invention.

* Sén., Des Bienf., II, chap. 18; à Marc., chap. 24, 49. — Arr. Ent. d'Ép., II, chap. 18; III, 21, 22; IV, 11. - Man., art. XXXIII, §. 8, 16. — Stob., Flor., VI, art. 61. — Quint., Inst. or., I, chap. 2, 9; Décl. III. — V. Max., IV, chap. 5, §. 1; VI, chap. 1, §. 1. — Plut., Préc. de Mar. — Juv., Sat. XIV 38-49, 64-69.

Mais cependant on peut l'y trouver: « T'ai-je donc appris, dit un valet dans Plaute, à aimer une belle sans la toucher? Pauvre science vraiment! — Mais j'aime aussi les dieux[1] et je les crains; je n'oserais pourtant pas porter la main sur eux.» Et ce sentiment délicat, vous le rencontrez jusque dans l'obscène roman de Pétrone. «Je l'aimais, fait-il dire à un esclave, mais non point charnellement et pour le plaisir. Je cultivais son amitié à cause de sa vertu.» C'est dans le même sentiment que Marcia, dans Lucain, veut mourir femme de Caton, lorsque l'amour ne dit plus rien aux sens de l'un ni de l'autre, et que Marcia peut embrasser son époux, comme elle embrasserait ses enfants. Quant au dévouement, qui vient de l'union des âmes, qui ne l'apercevrait pas dans ces paroles d'un rhéteur? «Nous espérions être heureux ensemble; puisque nous le pouvons pas, nous ferons du moins ce que nous pouvons: nous serons malheureux ensemble.» Cet amour dévoué croît et s'anime par les accidents de la vie. « Quoi donc! dit un père dans Plaute. Souffrirai-je que mes filles restent mariées à des mendiants? — Oui; qu'un roi plaise à sa reine; moi, mon mendiant me plaît.» Et l'une des plus cuisantes douleurs de l'amour, c'est de penser que celle qui vous aime et que vous aimez rougisse de vos infortunes. « O toi, qui m'es plus chère que moi-même, écrit Ovide à sa femme, j'ai gémi, non parce que mon sort est en butte à la médisance; car je me suis déjà fait à être malheureux courageusement; mais parce que je suis pour toi une cause de honte, quand c'est toi que je voudrais le moins voir rougir de mes malheurs.» Enfin Stace et Lucain reviennent à plusieurs reprises sur cette fidélité inébranlable qui s'attache à un tombeau et qui se complaît dans sa douleur à défaut de l'objet aimé. Je ne veux point dire que les femmes romaines ne connurent point l'amour et son

1. Autre sentiment qu'on refuse aux anciens.

inaltérable dévouement avant les malheurs de l'empire et des derniers jours de la république; mais il est certain qu'on n'en vit jamais de plus mémorables exemples. « J'ai vécu, dit Eponine à Vespasien, j'ai vécu plus heureuse avec mon Sabinus sous la terre et dans les ténèbres, que toi, à la lumière du soleil, avec toute la gloire et toute la splendeur de ton empire. » Thraséas, gendre d'Arria, voulait la détourner de mourir avec Pétus et lui disait entre autres choses: « Mais s'il me fallait périr, voudriez-vous donc que votre fille mourût avec moi? — Oui, répondit-elle, si elle avait vécu avec toi dans une union aussi longue et aussi intime que moi avec Pétus. » Je ne connais rien de plus simple et de plus sublime que cette parole. Je ne citerai plus qu'un mot, emprunté à Properce, parce qu'il prouve que, si l'on n'imposait pas au mari une fidélité immortelle, comme celle dont l'amour a fait vœu de tout temps, les femmes se croyaient au moins en droit de l'espérer au nom de leurs enfants. « Je meurs, dit une mère, et je te recommande nos enfants, ces gages communs de notre amour: ce soin me survivra et fera encore palpiter ma cendre. Je t'en prie, remplis avec eux les fonctions et les devoirs d'une mère[1]. »

Je me garderai bien de donner ces sentiments pour des sentiments nouveaux, comme font ceux qui savent et qui peuvent vous dire précisément à quelle date a commencé ce qu'il y a d'éternel dans le cœur de l'homme. Ce qui est inné ne fait point son apparition à tel jour, à telle heure; il peut seulement changer et se développer. Or, il y a naturellement dans l'amour une forte dose d'imagination qui transfigure les objets, et qui, en rendant la passion plus vive, plus profonde et plus absorbante, la rend en même temps plus discrète et plus délicate dans ses manifestations. C'est une sorte de possession ou de délire comme l'enthousiasme

1. Sentiment et expression qu'on peut voir déjà dans l'Alceste d'Euripide.

L'amant, hardi et timide tout ensemble, puisqu'il est capable de tout braver et que cependant il tremble devant l'objet aimé, n'éprouve pas seulement cet embarras de pudeur naïve qui révèle, en l'étouffant, un désir involontaire et secret; il ressent encore une espèce de crainte religieuse, semblable à celle qui vous saisirait en présence d'un être supérieur ou d'un Dieu. C'est ce fonds d'imagination qui sans cesse se transforme selon le tour d'esprit et le degré de culture des individus ou des peuples, et qui varie nécessairement avec les idées qu'on se fait de Dieu, de l'âme, de la vertu et du bonheur. Ne cherchez pas en général dans les Romains le mysticisme de l'amour: vous n'y trouveriez que l'enthousiasme de la vertu. Il y a sans doute une sorte de culte et le sentiment religieux de l'immortalité dans le souvenir pieux d'Antonia pour Drusus, de Pauline pour Sénèque, de Polla pour Lucain[1], de Fannia pour Thraséas, et dans le deuil aussi héroïque qu'inviolable de toutes ces dames romaines dont le cœur, comme celui de leurs maris, s'exaltait sous les coups de la tyrannie. Mais tous ces exemples historiques ne sont que des exemples de vertu conjugale, où l'on sent plus les inspirations du devoir et de la conscience, que les ardents et tendres transports de l'imagination. Quant à la poésie, elle ne connaît presque que deux choses, ou les fureurs tragiques de la passion, ou les folies et les ivresses du plaisir. Ce n'est que dans les philosophes, ces ennemis jurés de l'imagination, que commence à se développer ce qu'il y a de

1. Apparais, ô Lucain, tout brillant de lumière, à ta Polla qui t'invoque. Elle ne t'honore point par des fêtes trompeuses comme une fausse divinité; c'est toi-même qu'elle adore; c'est avec toi qu'elle se plaît à fréquenter, toi qui es profondément gravé dans son cœur; et ton visage, reproduit en or, lui fournit de vaines consolations, image sacrée pourtant qui brille au-dessus de sa couche et qui veille sur son sommeil. O mort, éloigne-toi. Cet anniversaire (l'anniversaire de la mort de Lucain) est le jour de ta vraie naissance, ô poëte. Plus de deuil amer et cruel! Que de douces larmes coulent sur les joues de Polla. et que sa douleur solennelle et sacrée adore maintenant tout ce qu'elle a pleuré. (St. Sylv., II, 7, v. 124.)

chimérique et de raffiné, mais aussi d'idéal et de plus qu'humain dans l'amour. Encore faut-il soigneusement distinguer. On peut dire, quoiqu'il ne nous reste aucun des nombreux ouvrages des Stoïciens sur l'amour, qu'ils n'ont dû le considérer que comme une passion furieuse qu'il faut surmonter à tout prix, ou comme un de ces sentiments fermes, calmes et sereins, que le sage peut recevoir dans son cœur, parce qu'ils sont à la fois une récompense et une forme de la vertu. C'est l'amour d'Éponine ou d'Arria; c'est le sentiment du devoir poussé jusqu'à l'héroïsme. Platon, voilà dans l'antiquité le docteur de l'amour mystique; et parmi les écrivains qui nous restent, Plutarque, cette âme de bon homme et cet esprit de rhéteur, est le seul qui ait entrevu, quoique de bien loin, ce que Platon appelle les mystères des amants ou des bienheureux. Pour lui, l'amour n'est pas le transport bestial d'un corps vers un corps, mais une émotion céleste, un saisissement et un ravissement divin, un irrésistible enthousiasme, un délire saint et sanctifiant, envoyé par Dieu même pour s'emparer du cœur de l'homme, dont il chasse tous les sentiments mortels et qu'il remplit de sa propre vertu. L'âme, qui a contemplé dans un autre monde la Beauté intelligible ou qui est faite essentiellement pour contempler et admirer le Beau, se sent échauffer tout à coup par la vue d'un bel objet, où se reflète, comme dans un miroir, quelque chose de ses célestes visions. Il sort de son fond le plus intime comme une lumière qui, en l'éclairant sur les choses belles, tourne tous ses regards de ce côté et ne lui permet pas de voir autre chose. Alors un tel changement se produit dans tout l'intérieur de l'homme, qu'on voit souvent des débauchés et des courtisanes, aussitôt que leur cœur est touché par l'amour, perdre leur audace effrontée et toute la licence de leurs désirs, et prenant un geste posé, une contenance rassise et

timide, une honnête honte, se soumettre avec une muette et respectueuse adoration au seul objet qui les captive. « Les hommes se trompent étrangement dit Plutarque : voient-ils quelque feu du ciel se poser la nuit sur une maison ? Ils s'étonnent et se récrient comme si c'était une chose divine ; et lorsqu'ils voient une âme, qui paraissait petite, basse et vile, se remplir incontinent de courage, de franchise, de passion pour l'honneur, de grâce et de libéralité, ils ne sentent pas qu'ils devraient se dire comme Télémaque dans Homère : certes, un Dieu habite là-dedans. » L'amour n'habite point les cœurs corrompus, ou bien il les transforme et les régénère en les purifiant. On devient beau en aimant les choses vraiment belles, et la beauté n'est que la fleur de la vertu. Lors donc que deux âmes honnêtes sont attirées l'une vers l'autre par une force secrète et invincible, elles se fondent en une seule sous les feux de l'amour. En effet l'âme de l'amant n'habite-t-elle pas, pour ainsi dire, dans l'âme de celui qu'il aime ? Ou bien ne conserve-t-elle pas profondément les images des perfections de l'objet aimé, images qui se meuvent, qui parlent, qui vivent, et qui la façonnent insensiblement sur le modèle qu'elle admire ? Voilà, selon Plutarque, le principe et les effets du véritable amour. Mais Plutarque ne veut pas seulement répéter Platon, en affaiblissant la poésie du Phèdre et la sublimité du Banquet. Il s'efforce de prouver que ces sentiments n'ont toute leur force et leur pureté que dans l'union de l'homme et de la femme, parce que cette union est seule naturelle et légitime. Admettant, ce qu'avaient avancé Socrate et Platon, ce qu'avaient vivement et obstinément soutenu les Cyniques et les Stoïciens, que la vertu est également accessible aux deux sexes, il s'étonne et se scandalise qu'on prétende chasser l'amour du mariage. Quoi donc ! veut-on faire du mariage une société sans amour, privée de toute amitié inspirée et gouvernée

divinement, lorsqu'on a tant de peine à la maintenir avec tous les jougs, toutes les brides et tous les mors de la crainte et de la honte, s'il y manque la grâce et l'affection cordiale ? Toute génération viendrait à se perdre et à s'éteindre si l'amour, qui est un désir divinement inspiré, abandonnait la matière, et que la matière cessât de désirer et de rechercher ce principe de la fécondité. La génération seule de l'homme pourrait-elle donc se passer de cette divine assistance ? Le mariage n'est-il pas la plus digne et la plus sainte union qui puisse exister ? Et faudra-t-il que l'amour naturel qui porte l'homme et la femme l'un vers l'autre, le cède à cet autre amour qui est venu bien après lui, qui est contre nature et qui cache trop souvent les plus infâmes turpitudes sous le voile spécieux de la vertu ? Serait-ce donc, comme le prétendent les partisans de l'amour des jeunes garçons, que la femme est dépourvue de toute véritable grâce et incapable de toute vertu ? Mais la nature a donné à la femme non-seulement l'attrait des yeux, la beauté du visage, la douceur de la parole, les grâces insinuantes et persuasives, une sensibilité plus vive, plus caressante et plus affectueuse que celle de l'homme : elle l'a rendue encore capable de toutes les vertus. Qu'est-il besoin de parler de sa tempérance, de sa loyauté, de sa foi à toute épreuve, de sa justice et de sa prudence ? Est-il si rare de voir briller en elle les vertus dont l'homme s'enorgueillit le plus, la force, la constance et la magnanimité ?[1] Il est donc absurde de soutenir que la

1. Outre l'exemple d'Éponine, Plutarque en cite un autre qui appartient encore à une femme de notre race. Cet exemple est remarquable par une forte teinte de sentiment religieux, qui manque au dévouement d'Éponine. « La Gallo-Grecque Camma, femme de Sinatus, inspira de l'amour à Synorix, le plus puissant des Galates. Celui-ci, voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'elle, ni par persuasion ni par violence, tant que le mari vivrait, le fit assassiner. Camma, pour mettre sa vertu à l'abri et pour consoler sa douleur, se réfugia dans le temple de Diane, et s'attacha au service de la déesse, selon la coutume du pays. Elle se tenait presque

femme est indigne d'aimer et d'être aimée? L'amour de l'homme et de la femme est le seul, d'où le *mien* et le *tien* disparaissent; le seul qui produise vraiment cette union complète et universelle, but et perfection de l'amitié. L'amour idéal qui, par une prodigieuse déviation, s'était égaré hors des voies de la nature, commençait donc à rentrer dans la vérité et à se réconcilier avec la femme, au moment même où les relations conjugales étaient envisagées avec plus d'austérité et de justice, où la pureté acquérait plus de prix par le contraste hideux de la corruption, mais où surtout le Stoïcisme, qui était toujours la philosophie régnante, renonçant à la discussion pour la foi et remplaçant la sécheresse de la logique par le sentiment et par l'imagination, se rapprochait de plus en plus, dans Épictète et dans Marc-Aurèle, d'un ascétisme ardent et d'une mystique spiritualité.*

Il faut le dire, l'humanité prenait aux approches du christianisme une conscience plus vive et plus pleine d'elle-même; et

toujours dans le temple, sans vouloir écouter ceux qui demandaient sa main, quoiqu'ils fussent nombreux et de la meilleure noblesse. Mais Synorix ayant pris l'audace de lui faire parler, elle ne parut pas repousser sa poursuite; elle ne se plaignit point du passé, comme s'il n'avait fait le crime qu'il avait commis, que par excès d'amour et de passion, et non par méchanceté. Synorix vint à la fin au temple et proposa à Camma de l'épouser. Elle parut consentir, lui présenta la main, le fit approcher de l'autel, où elle fit une offrande à Diane en répandant un peu d'un breuvage de vin et de miel empoisonné qu'elle avait mis dans une coupe; puis, après en avoir bu la moitié, elle présenta le reste au Galate. Quand elle vit qu'il avait vidé la coupe, elle poussa un profond soupir, et dit : « mon époux bien-aimé, j'ai vécu depuis ta mort dans la douleur et le regret; mais maintenant accueille-moi joyeusement, puisque j'ai eu le bonheur de venger ton meurtre sur ce scélérat : je me réjouis d'avoir été ta compagne en la vie, et celle de ton assassin en la mort. » Camma survécut à Synorix un jour et une nuit, et mourut avec la plus grande constance et avec joie. (Amour, chap. 31.)

* Sén. le Rh., p. 131. — Plin., Lett., liv. III, 16; VI, 24; VIII, 5. — Plaut., Stich., v. 131. — Tér., Eun., act. I, sc. 2. — Prop. IV, El. II, v. 73. Ov., Tr. V, El. 11, v. 3; 14, v. 2, 25. — Stob., Fl. XII, 193, 344. — V. Max. IV, chap. 6, §. 3. — Plut., Am., chap. 3, 4, 6, 11, 12, 14, 15, 16, 20, 23, 24, 25, 28, 29, 32, 33.

pendant les trois premiers siècles de notre ère toutes les idées, tous les sentiments qui font la moralité de l'homme, se développèrent parallèlement et avec une force remarquable dans l'Église naissante et dans le paganisme expirant. Les anciens, quoiqu'on ait pu en dire, arrivèrent, par le seul effort de la raison, à connaître les vrais éléments du droit et de la société comme de la morale. On a vu combien l'égalité et la justice faisaient de progrès aussi bien dans les faits que dans les doctrines. On verra bientôt, combien les idées de tolérance et de charité devinrent actives et universelles. Nous attachant pour le moment à un ordre d'idées qu'on a trop négligées, nous insistons sur la famille et sur les relations essentielles qui la consituent, et, après avoir consulté non pas tel philosophe, tel historien ou tel satirique, mais la littérature tout entière de cette époque, nous nous croyons fondé à dire, non-seulement que les païens s'étaient fait des idées justes sur les droits et les devoirs du père, de la mère et des enfants, sur la pureté de la femme et sur celle de l'homme, mais encore qu'ils connurent tous les sentiments les plus profonds et les plus délicats du cœur humain : « Sentiments, dit Valère-Maxime, d'autant plus forts, qu'ils sont plus honnêtes et plus purs, et qui vont jusqu'à préférer l'union dans la mort à la séparation dans la vie. » Il est constant que ces idées, nées de la gravité romaine et de la philosophie grecque, passèrent en partie dans le droit romain. Mais ce qu'on ne dit pas et ce qu'il faut dire, c'est qu'elles ne furent pas plus inefficaces dans la corruption générale, que les idées de grandeur et de fermeté stoïque dans l'abaissement des caractères. La scène, où Lucien qui n'aimait pas les philosophes, surtout les philosophes sévères, nous représente un Stoïcien disputant et arrachant un jeune homme aux séductions d'une courtisane, a dû se renouveler souvent, et le même satirique est forcé d'avouer que

l'habit de philosophe a sauvé plus d'une fois ceux qui le portaient, du vice et des passions. Car s'il y avait des misérables dont toute la vertu consistait dans un pédantesque babil et dans une barbe touffue, il se rencontrait aussi des Musonius qui vivaient comme ils parlaient, et qui poursuivaient si vivement et avec tant de pénétration le vice et les faiblesses dans le cœur de leurs disciples, « que chacun croyait qu'on l'avait accusé auprès du maître. » Par une cause facile à expliquer, presque toutes les femmes dont l'histoire nous a conservé la vertu et l'héroïque fidélité appartiennent à des familles stoïciennes. Qu'est-il besoin de citer la mère et la femme de Sénèque, la fille de Crémutius Cordus, la jeune épouse de Lucain, qui se fit de son deuil un culte et une religion, mais surtout cette triple génération de vertus, Arria, sa fille et sa petite-fille? Je voudrais pouvoir ranger dans ce nombre l'épouse et la mère de Vitellius, femmes de mœurs antiques, dont l'une sut éviter l'orgueil et la cruauté du pouvoir, et dont l'autre, insensible aux séductions de la fortune, ne gagna à l'élévation de son fils qu'une bonne réputation et un deuil éternel. Mais si l'on ne peut dire avec certitude qu'elles appartenaient à l'une de ces maisons qui s'attachaient au Stoïcisme comme à une religion, elles avaient sans doute reçu cette instruction philosophique et morale qui, pour les femmes aussi bien que pour les hommes, faisait alors partie de toute bonne éducation. Il se produisit d'ailleurs sous Vespasien un changement dans les mœurs des hautes classes, signalé par Tacite, et qu'on a l'habitude, je ne sais pourquoi, de passer sous silence. Les provinciaux, dont Vespasien avait rempli le sénat et l'ordre équestre, apportèrent dans Rome leur frugalité et leur pureté antiques. Or, si l'on y fait attention, ce changement dans les mœurs s'accorde avec l'influence toujours croissante du Stoïcisme, qui donna enfin à l'empire l'âge d'or des Antonins, et à la jurisprudence le

siècle classique des Gaïus, des Paul et des Ulpien. Des hommes d'une fortune médiocre et, par conséquent, moins déréglés et plus accessibles à la philosophie, remplacent dans la société ces grandes familles si riches et si corrompues, et dans le gouvernement cette race avide et immorale des délateurs, qui avaient succédé aux concussionnaires de la république. Si Tacite nous manque, on peut voir par les lettres de Pline, par quelque vers de Martial, par tout ce qui touche au mariage et à la pudeur dans le droit romain, que les mœurs publiques, que la tyrannie sombre et chagrine de Domitien voulait ramener violemment à la pureté[1], y revinrent d'elles-mêmes sous les règnes plus doux de Nerva, de Trajan et des Antonins. Et ce qui prouve que ces débordements inouïs qui nous étonnent sous les premiers empereurs, n'étaient pas universels et avaient pour cause principale non l'extinction de la conscience, mais les tentations, les dégoûts et les fantaisies monstrueuses qui naissent de la trop grande richesse, c'est que les écrivains opposent sans cesse les mœurs des provinces à celles de Rome, les mœurs du peuple et des pauvres, parmi lesquels se rangeaient les philosophes et les hommes de lettres, à celles des riches et des grands. « Non, s'écriait Juvénal, les peuples que nous avons vaincus, ne font pas ce qui se fait dans la ville du peuple victorieux. Il faut que l'Arménien Zalatès soit venu comme otage à Rome, pour que son peuple apprenne ce que c'est qu'un homme devenu femme. » Juvénal savait bien faire lui-même dans Rome des distinctions que nos historiens oublient. «L'adultère est une infamie, dit-il, pour gens de médiocre condition; mais qu'un grand le commette, c'est une galanterie élégante et de bon ton. » Voyez avec quelle force la conscience du peuple

1. En faisant appliquer sévèrement les lois d'Auguste contre les adultères et la loi Scantinia contre les impurs et les infâmes. (Juv., Sat., II, v. 29-33, 43.)

proteste dans Lucien contre la corruption des riches. Le satirique introduit de grand matin un pauvre dans le palais d'un riche qui lui faisait envie : « Tiens, vois cet infâme vieillard couché près de son valet. — Ah! cela est abominable. Sortons. Que vois-je? Sa femme s'abandonne à son cuisinier. — Eh bien! Voudrais-tu à présent être l'héritier d'Eucratès? — Les dieux m'en préservent! Périssons plutôt de faim et de misère, avant que de commettre et que d'éprouver de telles horreurs. Je suis plus heureux avec quatre oboles, que ces gens-là avec toutes leurs richesses et leurs vices! » *

Il y a plus : un philosophe de cette époque, un de ces pauvres éclairés qui poursuivaient à outrance les vices des grands et des riches, Dion Chrysostome, s'éleva fortement au nom de l'humanité contre le scandale et le danger de la prostitution. Chrysippe en avait déjà montré l'origine et les progrès qui accusaient le progrès de l'immoralité publique; les poëtes comiques abondent en malédictions contre le prostitueur qu'il faudrait chasser des villes comme le fléau de la jeunesse, en injures contre ces femmes qui trafiquaient du corps de leurs filles ou de celles qu'elles appelaient de ce nom, en plaintes sur le sort des infortunées qui, livrées en pâture à la lubricité du premier achetant, ne devaient pas même se souvenir qu'elles eussent un cœur capable d'aimer. « L'esclave qui fait paître les troupeaux, dit une de ces malheureuses dans Plaute, a du moins un agneau qu'il chérit entre tous, et nous, il ne nous est permis d'aimer personne ni d'écouter notre cœur. » Mais Dion est le premier (que nous sachions) qui ait attaqué la prostitution en elle-même et comme institution autorisée par les lois. Nous traduirons simplement ce morceau, en supprimant les longueurs : « Il n'est pas besoin de parler longuement du prostitueur et de son métier,

* Arr. Ent. d'Ép., III, ch. 23. — Juv., Sat., II, 162, 167; XI, 174. — Lucien, Dial. des courtisanes, X; le Coq.

comme s'il y avait quelque doute sur le jugement qu'on en doit porter. Mais il faut affirmer et proclamer absolument qu'un tel trafic n'est permis à personne. Ni pauvre ni riche n'a droit de toucher le prix du déshonneur et de la débauche: c'est un gain également condamnable en tout homme. De là naissent des commerces odieux et sans amour. On rassemble, comme de vils corps, des femmes et des enfants prisonniers ou qu'on s'est procurés de toute autre manière à prix d'argent, afin de les jeter en proie à l'infamie, dans d'ignobles maisons placées dans les places publiques ou sur le passage des magistrats, près des tribunaux et des temples, au milieu même des lieux les plus sacrés. Autrefois les Grecs étaient rarement exposés à cette horrible servitude : un grand nombre en sont victimes aujourd'hui. Mais il n'est permis de réduire à cette honteuse nécessité ni Grecs ni barbares.... Les maîtres des haras accouplent sans violence la bête à la bête qui ne sait pas rougir ; mais des hommes furieux de luxure asservissent violemment à leur brutalité des hommes qui ne consentent point à cet outrage et qui meurent de confusion, non pour une œuvre de génération, mais pour une œuvre de stérilité et de néant, sans respect et sans crainte des hommes ni des dieux ..... Non, il n'est point permis de tolérer ni d'autoriser par les lois un pareil trafic, ni dans les États parfaitement constitués, ni dans les États qui sont au second, au troisième, au quatrième rang dans l'ordre de perfection, ni dans un État quelconque, du moment qu'on peut le prévenir et l'arrêter à sa naissance. Mais lors même que l'État est travaillé de vieilles habitudes mauvaises et de maladies invétérées, on ne doit point les laisser impunies et sans remède, parce que les habitudes scandaleuses s'étendent sans cesse et gagnent tout le corps de la société comme un ulcère dévorant. Nulle mollesse, nulle négligence, nulle facilité coupable à supporter de tels

abus sur des personnes méprisées et esclaves! Je pourrais me contenter de dire que les esclaves sont des hommes; que tout homme, par cela seul qu'il est homme, est également respectable, a les mêmes titres à l'honneur par la grâce du Dieu qui l'a fait, et qu'il porte en lui les mêmes marques distinctives et les mêmes droits à être respecté, parce qu'il a le sens et la notion du bien et du mal, du beau et du laid.... Mais ne faut-il pas penser aussi que la passion et l'audace, accrues par l'habitude, ne connaissent plus de bornes et qu'elles s'attaquent à tout le monde. » Dion connaît les raisonnements des politiques et ne veut point les laisser sans réponse. On dit que la prostitution est une nécessité et que, s'il n'y avait pas des sentines ouvertes à la débauche, elle forcerait les portes des maisons honnêtes et se répandrait dans le sanctuaire des familles. « Mais un homme qui n'y voit point finesse, un pauvre paysan grossier comme moi, reprend Dion, ne pourrait-il pas répondre à nos législateurs : Lasse de plaisirs faciles et que tout le monde peut acheter à vil prix, irritée par ses propres dégoûts, la luxure, quand elle a tourné en habitude, épargnera-t-elle les femmes honnêtes et les enfants bien nés? Se contentera-t-elle même de plaisirs illégitimes, mais naturels? Et ne se fera-t-elle pas une gloire de violer la dignité du sexe viril et de souiller ceux qui bientôt auront les magistratures publiques, les judicatures, les commandements des armées? » Si nous en croyons Juvénal, Sénèque, les déclamateurs et même les historiens, le vice en était, en effet, venu à ce degré de raffinement, dans son mépris et son dégoût de la nature, dans son impuissance à satisfaire des caprices infinis et toujours irrités. *

Ce qui multipliait la prostitution, c'était l'esclavage; ce qui

* Dion, l'Eubéenne. — Plaut., Asin., v. 485 - 423. — Tér., Phor., act. I, sc. 2.

la rendait encore plus horrible pour ses victimes, c'est qu'elle était forcée : elle faisait partie des affronts et des misères de la servitude. Le maître élevait pour sa lubricité ou pour celle d'autrui, ses jeunes esclaves des deux sexes, qui avaient quelque beauté; on développait leurs talents, on cultivait leurs grâces; on avait même soin d'entretenir en eux par l'éducation l'étincelle céleste de l'âme, pour rallumer ses passions et ses sens éteints, ou pour donner plus de prix à cet objet de commerce. Il n'y a point de raffinement que n'inventât la luxure aux abois. Si cet enfant devenait un homme, il perdrait le poli de sa peau et le timbre gracieux de sa voix : prolongeons son enfance factice en le dégradant de son sexe. Le mot si profond et si cruel du Néron de Racine

«*J'aimais jusqu'à ces pleurs que je faisais couler*»

est d'un libertin de Rome. «Si je te bats quelquefois, dit Martial à un esclave, c'est pour avoir le plaisir de prendre sur un visage tout en larmes les baisers que tu me refuses.» Voilà les fruits de l'esclavage uni à la corruption. Lorsque le respect de soi-même n'était pas assez fort pour réprimer les tentations de tous les jours, toute maison riche, avec ses troupeaux d'esclaves, était ou pouvait devenir une maison de débauche, où le père, la mère et les fils satisfaisaient à l'envi leurs coupables désirs. L'orgueil de la maîtresse s'abaissait quelquefois jusqu'à ses esclaves, parce qu'elle n'avait pas, comme celles de l'Amérique d'aujourd'hui, à redouter les trahisons de la couleur et de la peau. Ou bien elle les prenait tels que la nature les a créés, ou bien elle les faisait mutiler à son usage et en temps opportun, pour avoir tous les plaisirs de l'amour sans en craindre les incommodités. C'était répondre dignement aux infamies de son époux, qui élevait paternellement de jeunes enfants, nés dans sa maison, pour abuser de leur pudeur. La loi pu-

nissait l'esclave auquel une matrone s'était livrée. «Mais ce n'est pas le serviteur, s'écriait Pétrone, qui devrait être exposé dans le cirque aux coups d'un taureau furieux; c'est l'infâme, à laquelle il n'a fait qu'obéir, peut-être malgré lui.» Supposez que ni le maître ni la maîtresse n'outrageassent la nature, et que la femme se tînt dans les limites d'une sévère pudeur, il y avait d'autres abus criants qui résultaient de la servitude. Furieuse des amours ancillaires de son mari, la femme se vengait de ses infidélités sur les malheureuses dont il abusait; et souvent la plus chaste se montrait la plus féroce. «Que de fois, dit Properce, la maîtresse a arraché les cheveux de sa malheureuse esclave et a porté la main sur son tendre visage! Que de fois elle l'a chargée de tâches injustes et trop lourdes, et l'a fait coucher sur la dure! Souvent elle l'a jetée dans les ténèbres d'un cachot immonde et a refusé du pain à sa faim, de l'eau à sa soif.» Et le maître aussi coupable envers son esclave qu'envers sa femme, le souffrait! Qu'avait fait cependant cette infortunée[1], fatiguée des obsessions de son maître, trompée par ses promesses ou forcée par ses mauvais traitements, corrompue peut-être avant de savoir ce que c'est que la corruption? «Ce qui était infamie chez les personnes libres, n'était-il pas complaisance chez les affranchis, et nécessité chez l'esclave?» Tant de désordres ne passaient point sans obstacle; les honnêtes gens protestèrent; les empereurs imaginèrent des peines contre les femmes souillées par l'amour d'un esclave; Domitien défendit la mutilation et fit revivre la loi Scantinia contre les impurs; les Antonins essayèrent de protéger la pudeur de ceux à qui la loi ne reconnaissait ni droits ni vertu; mais rien n'arrêta la corruption et l'inhumanité, parce que ce sont

1. Ce que dit Plutarque devait être bien rare : « Nous connaissons des esclaves et des servantes qui fuient la cohabitation de leurs propres maîtres. » (De l'amour, ch. 30.) Comment une esclave pouvait-elle résister?

vices inhérents à l'institution de la servitude. Dion, qui n'attaquait pas moins l'esclavage que la prostitution, avait raison: il fallait abolir ou transformer l'esclavage, si l'on voulait rétablir quelque sainteté dans les mœurs. *

Ainsi, émancipation des vaincus par l'égalité du droit; émancipation des affranchis vis-à-vis de leurs patrons et des hommes de race ingénue; émancipation de l'homme vis-à-vis de son semblable; émancipation du fils et de la femme dans la famille; émancipation de la misère vendue au libertinage: tels sont les progrès ou accomplis, ou prévus par les deux premiers siècles de l'empire. C'était la justice universelle, qui non-seulement était débitée comme une belle théorie, mais qui, travaillant impérieusement les esprits, tendait à se faire jour dans la réalité.

Le Stoïcisme ne s'arrêtait point là : à la théorie de la justice universelle ou de l'égalité des hommes et de l'unité de notre espèce, il ajoutait celle de l'universelle charité. Je ne dirai pas que les Stoïciens de l'empire aient innové sur ce point, ni qu'ils aient introduit dans la doctrine des idées nouvelles ou même simplement de ces développements originaux qui transforment une philosophie à force de l'étendre. Je ne le crois pas, et je n'ai rien trouvé dans Sénèque ou dans Épictète, soit pour les principes, soit pour les conséquences, que je n'aie déjà signalé dans le Stoïcisme primitif. Mais il est permis de penser que les idées prirent un caractère plus pratique; que les théories firent place aux préceptes et aux règles de conduite; qu'en se dégageant de l'appareil logique et sévère de la discussion pour revêtir la forme plus sensible de l'éloquence[1], la morale devint plus

* Sén. le ph., Lett., CXXII. — Plaut., Cist., 65, 120; Cur., 183; Asin., 517. — Tér., Phor., I, sc. 2. — Mart. V, Ép. 46; VI, 39; VII, 67. — Prop., El. III, 15, v. 13. — Juv., Sat., II, 57; VI, 366, 594, IX, 45.

1. Si je ne me trompe, ce n'était même pas chose nouvelle dans le Stoïcisme, et je n'en voudrais pour preuve que l'hymne de Cléanthe. (Voyez t. I, p. 350.)

populaire et plus efficace; et qu'enfin à force de battre les oreilles, dans les écoles des philosophes, dans les basiliques des déclamateurs, dans les bibliothèques où se tenaient les séances littéraires, dans les gymnases où paradaient les sophistes, et jusque sur les places publiques des grandes villes, où les Cyniques débitaient les plus belles maximes au milieu de leurs invectives grossières, mais souvent saisissantes[1], elle finit par ébranler les esprits et par s'en saisir universellement. Et qu'on veuille bien le remarquer, elle n'y est pas à l'état d'effort et de raisonnement, comme une vérité qui se cherche et qui n'est point sûre d'elle-même; elle n'y flotte pas non plus à la surface, comme ces idées d'emprunt qui viennent on ne sait d'où et que l'on caresse de temps en temps avec une vaine curiosité, mais qui ne sont toujours que des étrangères ou que des nouveautés de passage; mais elle domine et tient les intelligences de cette possession pleine, ferme, constante, insensible et incontestée, qui caractérise l'empire invétéré de l'habitude: Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle et Plutarque ne pouvaient plus penser ni parler autrement qu'ils ne font, parce que les idées philanthropiques du Stoïcisme sont devenues une partie intégrante et

Mais j'ai d'autres raisons de le croire. Ariston de Chio, qui appartient certainement au Stoïcisme, était renommé pour son éloquence. Marc-Aurèle nous apprend dans une lettre à Fronton l'effet qu'elle produisit sur lui. « Je viens de lire les livres d'Ariston; ils me traitent bien et mal : bien, en m'apprenant ce qui peut m'améliorer; mal, en me faisant voir combien mon âme est éloignée de la perfection. Combien de fois, à cette lecture, ton élève a-t-il rougi de lui-même! s'est-il fâché contre lui-même ! J'ai vingt-cinq ans, et mon âme ne s'est pas encore imbue des bonnes opinions, des doctrines qui purifient. » Cette lettre où l'on sent encore l'écolier du rhéteur, mais la seule peut-être de tout le recueil, où perce déjà l'âme de Marc-Aurèle, nous montre qu'Ariston devait procéder à la manière de Sénèque et d'Épictète. Les Stoïciens d'ailleurs, comme on le voit dans Sénèque, cultivaient beaucoup le genre *protreptique* ou de l'exhortation : ce qu'il y a de nouveau dans les philosophes de l'Empire, c'est que ce genre devient tout le Stoïcisme ou toute la philosophie.

1. Attale, Démonax, Démétrius devaient être des hommes fort remarquables.

essentielle de leur nature, ou pour me servir d'une expression de Marc-Aurèle, parce qu'elles sont désormais pour tous les esprits l'air[1] qu'ils sont habitués à respirer et qui les nourrit.

Selon la doctrine constante du Portique, on ne peut méconnaître que l'auteur des choses ne nous ait faits les uns pour les autres et qu'il n'ait mis dans nos cœurs l'instinct de l'humanité. Ce principe avait passé des discussions des philosophes dans les déclamations des rhéteurs, dans les vers des poëtes, dans l'esprit de tous les écrivains. « Y a-t-il un sentiment meilleur que la compassion, dit Quintilien, un sentiment qui ait plus son origine dans les principes vénérables et sacrés de la nature? Dieu, l'auteur des choses mortelles, veut que nous nous secourions mutuellement et, qu'en nous aidant les uns les autres nous nous assurions contre les accidents de la fortune. Ce n'est pas encore de l'amour et de la charité: c'est une crainte prévoyante et, j'oserai dire, religieuse des malheurs qui peuvent nous arriver. Dans l'indigence et dans la faim d'autrui, c'est de lui-même que chacun de nous a pitié....... Secourir les malheureux, c'est bien mériter des choses humaines... Eh quoi! si j'avais donné du pain à un étranger et à un inconnu, à cause de cette fraternité universelle, qui unit tous les mortels sous le Père commun de la nature, ne serait-ce pas une bonne action d'avoir sauvé une âme qui allait périr, pris en pitié les choses humaines, et jeté comme une offrande propitiatoire à la fortune, en adorant la divinité dans la pensée de notre sort commun.... L'humanité a été dans tous les temps et chez tous les peuples le mystère le plus grand et

1, Ne te borne pas à respirer l'air qui nous environne, mais commence aussi à ne plus avoir d'autres pensées que celles que nous inspire l'intelligence qui nous porte dans son sein. Car cette souveraine intelligence, répandue partout, et qui se communique à tout homme qui sait l'attirer, est pour lui ce que l'air ne cesse d'être pour tout ce qui a la faculté de respirer. (Marc-Aur., ch. III, art. I)

le plus sacré.» C'est ce que Juvénal exprime d'une manière encore plus vive et plus touchante : « La nature avoue qu'elle donne aux hommes des cœurs sensibles, en nous donnant les larmes : c'est la meilleure partie de notre conscience. Elle nous fait pleurer sur les malheurs d'un ami affligé, sur le triste extérieur d'un accusé, sur les dangers d'un pupille qui poursuit les fraudes de son tuteur. C'est par son ordre que nous gémissons en rencontrant le cercueil d'une vierge enlevée à la fleur de l'âge, en voyant un petit enfant renfermé sous la terre de la tombe.. Quel est l'homme de bien, l'homme religieux, qui regarde les maux d'autrui comme s'ils lui étaient étrangers? Voilà ce qui nous sépare du troupeau des bêtes sans parole; aussi nous possédons une nature sainte et nous sommes seuls capables des choses divines, ayant reçu du ciel la conscience dont sont privées les brutes penchées vers la terre. A l'origine du monde, l'auteur commun de tous les êtres, n'a donné aux animaux que la vie, tandis qu'il nous a donné une âme raisonnable, pour que l'affection mutuelle nous enseignât à demander et à donner aux autres assistance et secours.» Nous voilà bien loin, à ce qu'il semble, de Chrysippe et de Zénon : nous sommes au contraire en plein Stoïcisme. Je ne cesserai de répéter avec Sénèque et Montesquieu, qu'il n'y eut jamais de doctrine, qui fût sous la plus rigide austérité plus bienveillante et plus humaine. Elle proscrivait, je le sais, les faiblesses et les vaines convulsions de la pitié; mais jamais un Stoïcien n'a contesté que ces mouvements sensibles, qui nous font souffrir des maux d'autrui et qui nous portent à les soulager, ne fussent bons et naturels : jamais il ne fut défendu de suivre raisonnablement ces premiers mouvements de notre nature, et de pratiquer les actes et même toutes les délicatesses de la compassion et de l'humanité*.

* Quint., Décl. V, IX, XII, CCLX. — Sén. le rh., p. 79, 291. — Juv., Sat., XV, 131-150.

Si nous savions mépriser les faux biens, disait le Stoïcisme, nous ne serions plus continuellement aux prises les uns avec les autres, et l'aversion, le mépris injuste, la médisance, la calomnie, la colère, la haine, la vengeance ne trouveraient plus de place en nos cœurs. Les biens que nous convoitons, étant petits et misérables, ne sauraient être acquis par l'un qu'au détriment de l'autre. Mais les vrais biens peuvent en même temps appartenir à chacun et à tous, et plus nous les partageons avec un grand nombre de nos semblables, plus nous les possédons pleinement et avec sécurité. Dès lors peut se développer sans obstacle notre vraie nature, qui est la sociabilité; et l'on voit paraître, au lieu des passions féroces qui nous divisent, la tolérance, l'indulgence et l'amour, qui nous concilient les uns avec les autres et qui nous unissent.

Puisque nous sommes nés pour la société, il ne faut donc pas être toujours prêts ou à mal juger des hommes à la moindre apparence de faute, ou à nous emporter contre eux au premier soupçon de tort et d'injure. « Car tous les êtres pensants, dit Marc-Aurèle, ont été faits les uns pour les autres, et la patience fait partie de la justice qu'ils se doivent réciproquement. Quant à ceux qui gouvernent leurs semblables avec orgueil et tyrannie, et qui traitent leurs inférieurs de haut en bas, que sont-ils donc? Des misérables, qui un peu auparavant faisaient bassement leur cour, et qui tout à l'heure vont aller s'humilier devant quelque puissance, qu'ils redoutent ou dont ils espèrent quelque chose. Le sage, ou celui qui aspire à le devenir, doit vivre sans orgueil et avec douceur parmi des hommes trop souvent menteurs et injustes, sans s'écarter lui-même de la vérité ni de la justice. C'est vous séparer de la nature, non-seulement que de vous élever avec animosité contre un homme, mais même que de sentir des mouvements d'aversion

pour celui qui est votre prochain, votre allié, votre parent, votre frère. » Plusieurs raisons nous portent à cette indulgence, indépendamment de la charité naturelle que Dieu a mise dans nos âmes et qui est le lien de la société. Les premiers Stoïciens insistaient sur l'erreur et la tyrannie des passions qui portent le méchant à des fautes involontaires, sur le malheur d'une âme qui se prive elle-même de la vérité et du bien, sur la pitié que cette misère doit inspirer au sage, sur la folie qu'il y a, soit à vouloir qu'il n'y ait parmi les hommes ni ignorance ni perversité, soit à s'étonner et à s'indigner contre des outrages ou des torts qui ne peuvent nuire ni porter atteinte à la vertu de l'honnête homme. Nous retrouvons tous ces motifs d'indulgence dans les Stoïciens de l'empire; mais il y en a d'autres plus sensibles et plus frappants, quoiqu'ils se rattachent intimement aux premiers, où l'on a cru voir un esprit nouveau et complétement étranger à l'antiquité. C'est à ceux-là que nous nous attacherons surtout, en leur assignant, autant que possible, une date précise.

Or, ils sont tous contenus, si je ne me trompe, dans la troisième satire d'Horace. Rien de plus sot et de plus pervers, selon le poëte, que cet amour propre si aveugle sur ses propres défauts, si clairvoyant pour ceux d'autrui, toujours prêt à censurer et à noircir les actions du prochain, mais qui dit, lorsqu'il s'agit de ses propres fautes : « pour moi, je me pardonne ». « Quelle loi injuste et terrible nous portons contre nous-mêmes dans notre témérité ! Personne ne naît sans défaut; le meilleur est celui qui en a le moins. Un ami, lorsqu'il met en comparaison mes qualités et mes défauts, doit toujours incliner du côté des qualités, pour peu qu'elles soient plus nombreuses ou plus grandes. Si vous voulez que je vous aime à cette condition, je vous péserai dans la même balance. Celui qui ne veut point qu'un ami

soit choqué de sa bosse, doit lui passer ses verrues. Il est juste, lorsqu'on demande de l'indulgence pour ses propres fautes, d'accorder à son tour quelque indulgence aux fautes d'autrui ». Encore si nous prenions les poids et les balances de la raison pour apprécier les choses. Mais plus insensé que le furieux Labéon, on fait mettre en croix un esclave pour avoir mangé quelques poissons à demi rongés ou pour avoir goûté à une sauce. On emploie le fouet et les verges sanglantes là où il faudrait tout au plus faire usage de la férule. Plus injustes encore, nous transformons le bien en mal et nous calomnions les vertus. Ne vaudrait-il pas mieux faire comme les pères qui dissimulent les défauts physiques de leurs enfants par des mots qui les diminuent et les adoucissent, ou comme les amants qui s'aveuglent sur ceux de leurs maîtresses jusqu'à les aimer et à en faire leurs délices. « Je voudrais, dit Horace, qu'on se trompât ainsi dans l'amitié, et que le monde eût donné un beau nom à cette erreur ». Voilà bien, si l'on y fait attention, toutes les nouveautés qu'on s'étonne de rencontrer dans la tolérance prêchée par les Stoïciens de l'empire. La seule différence, c'est qu'ils mettent la sociabilité à la place de l'amitié, et qu'ils étendent à tous les hommes cette juste indulgence, que le poëte épicurien ne réclame qu'en faveur de nos connaissances et de nos amis.

Que disent-ils en effet? Si l'on voulait juger équitablement des choses, on se persuaderait bien vite qu'on a soi-même besoin de pardon, parce que personne n'est exempt de péché[1]; et ce n'est qu'à force de faillir que l'homme le meilleur arrive à l'innocence de la vertu. Mais on ne veut point se dire à soi-même : ce qui m'irrite contre mon prochain, je l'ai fait, ou je puis le faire, ou si je m'en abstiens, c'est par

1. *Nemo sine vitio est : omnes peccavimus*, dit un rhéteur du temps d'Auguste, cité par Sénèque le père (p. 207).

crainte, par mollesse, par vanité, par intérêt ou par tout autre mauvais principe. Nous avons tous en nous quelque chose de l'esprit des tyrans : nous prétendons être inviolables nous-mêmes et que tout nous soit permis contre les autres. Quel aveuglement d'amour-propre et quel défaut d'équité ! Nous exagérons sans cesse les torts réels ou apparents d'autrui à notre égard, en nous dissimulant nos propres fautes, tandis que nous devrions être sévères et ingénieux dans notre sévérité contre nous-mêmes, mais simples et bienveillants dans l'appréciation de la conduite du prochain. Il faudrait examiner son intention et non le fait même; s'il a agi de propos prémédité ou sans dessein; s'il a été forcé ou trompé; s'il a obéi à la haine ou à l'espoir d'un salaire; s'il a suivi ses sentiments ou s'il a prêté sa main à la vengeance d'autrui. L'âge et la condition du coupable font beaucoup. Est-ce un enfant? passons la chose à son âge? C'est mon père? il m'a fait assez de bien, pour avoir le droit de me faire impunément un peu de mal; ou même ce qui m'offense est peut-être un nouvean bienfait. C'est une femme? elle pèche faute de lumières. C'est un homme de bien? ne crois pas à son tort. C'est un méchant? ne t'en étonne pas, il est déjà assez malheureux de ses vices et de sa perversité. Peut-être même n'est-il pas bien certain que celui que nous accusons soit coupable. Disons-nous donc, qu'alors même qu'il aurait fait ce qui nous irrite, il aurait pu le faire dans certaines vues particulières qui n'ont rien de condamnable ; car il faut être informé de mille circonstances pour juger avec pleine lumière de la qualité des actions d'autrui. Au lieu de cela, nous recherchons curieusement des occasions de colère. Nous écoutons tout, nous croyons tout, nous soupçonnons tout. Nous nous enquérons avidement des actions et des paroles de nos voisins. « Rien n'est plus digne de pitié, dit Marc-Aurèle, qu'un homme qui passe sa vie à tourner partout, et qui

fouille, comme on dit, jusque sous terre pour découvrir par conjecture ce que les autres ont dans l'âme. » Il n'y a pas de frivolité plus maligne que d'interpréter dans le sens de nos aversions et de nos haines un mot, un geste, un coup d'œil, un sourire, et jusqu'à l'accent de la voix. Un tel ne m'a pas salué avec assez de politesse; cet autre a rompu bien vite son entretien avec moi; celui-ci ne m'a pas invité à dîner; celui-là a détourné la tête en me voyant: grands sujets de colère, en effet! Avec de pareilles interprétations, vos soupçons et vos succeptibilités ne manqueront jamais d'aliment. Cet esclave a éternué devant vous, il a laissé tomber une clef, il a fait grincer la serrure, il s'est permis de rire ou de parler en vous servant à table : vous voilà hors des gonds! vite, un bâton! des verges! « Au logis de ces gens-là, dit Plutarque, on n'entend qu'une seule musique, ou les lamentations et les gémissements d'un dépensier qu'on fouette, ou les cris aigus des servantes qu'on déchire à coups d'étrivières »[1]. L'excès de la mollesse et de la fortune nous rend chatouilleux et susceptibles jusqu'à nous faire oublier toute humanité. « C'est une honte, dit Sénèque, de haïr ceux qu'on devrait louer; mais c'est une honte bien plus affreuse de haïr un homme pour ce qui devrait le rendre digne de compassion, par exemple parce que, tombé tout à coup dans l'esclavage, il conserve quelques restes de sa récente liberté; parce qu'il ne s'empresse pas avec assez d'agilité à des services ou bas ou pénibles; parce

1. Personne, dit Épictète, ne peut être injuste sans dommage pour soi. — Mais quel dommage éprouve donc celui qui fait jeter son esclave dans les fers? Cela même de faire jeter son esclave dans les fers. Ce que tu avoueras, si tu veux bien considérer que l'homme n'est pas une bête féroce, mais un animal doux et sociable. Quelle est la nature de l'homme? Est-ce de mordre? De donner des coups de pied? De mettre en prison? De faire décapiter? Non, mais d'être bienfaisant, secourable, et quand il ne peut autre chose, de favoriser les autres de ses vœux. (Arr. Ent. d'Ép., IV, ch. 1.)

qu'il n'égale pas à la course la rapidité du cheval ou du carrosse de son maître orgueilleux et cruel; parce que le sommeil ferme involontairement ses yeux fatigués d'une longue veille; ou parce que, transporté du service doux et facile de la ville au rude esclavage de la campagne, il refuse un travail auquel il n'est point fait, ou ne l'accomplit pas avec assez d'ardeur et d'énergie. » On ne veut point se mettre à la place de ceux contre lesquels on s'irrite : loin de là, il semble qu'on craigne de n'être pas assez méchant et que l'on coure après la colère. Qu'on ne vienne pas dire qu'on ne hait que le mal, et que le sage, semblable aux médecins qui attaquent la maladie sans en vouloir aux malades, doit faire une guerre vigoureuse au vice, sans en vouloir personnellement aux vicieux. Ce n'est là, trop souvent, comme le remarque Sénèque, qu'une défaite et qu'une hypocrisie de la passion. On ne hait pas le péché, puisqu'on y donne soi-même avec joie; on ne hait que les pécheurs. On ne punit pas l'action mauvaise; on satisfait sa passion et l'on se venge de l'homme. Mais on ne veut pas être méprisé. — « Et pourquoi voulez-vous qu'on vous méprise, répond Épictète, si vous vous montrez plein de bonté et de pudeur? La pensée qu'on sera méprisé, si l'on ne nuit pas, de quelque manière que ce soit, au premier ennemi qui vous blesse, ne part que d'une âme insensée et dégénérée. Quoi! nous regarderons comme méprisable celui qui ne peut pas nuire? Et que dirions-nous donc de celui qui ne peut pas, qui ne sait pas faire du bien? » Vous auriez honte de passer pour un sot ou pour une dupe débonnaire, si vous faisiez comme Caton qui, souffleté au bain et recevant le lendemain des excuses, répondit simplement à celui qui l'avait frappé sans le connaître : je ne me rappelle pas d'avoir été insulté. Le grand mal après tout de n'être pas un connaisseur dans l'art du soupçon et de la vengeance! C'est un point sur lequel

l'homme de bien est toujours apprenti[1], et l'on devrait tenir à honneur d'être assez bon, non-seulement pour ne point voir partout du mal, mais encore pour ne point voir celui qui existe. Par une erreur trop générale, on croit que c'est une faiblesse de ne pas se venger, et l'on admire, comme partant d'une grande âme des maximes aussi sottes que cruelles, telles que celle-ci : qu'on me haïsse, pourvu qu'on me craigne; on s'imagine s'élever au-dessus des hommes, parce qu'on leur fait du mal et qu'on les perd, et l'on ne voit pas que s'irriter d'une injure, c'est descendre au niveau de l'offenseur, et que se plaire ou se glorifier dans le mal d'autrui, c'est déchoir de la nature humaine qui est bienfaisante, au caractère malfaisant du loup et de la vipère. La vraie grandeur est toujours unie à la clémence et à la mansuétude; la cruauté ne vient que de la faiblesse. On s'évertue cependant, on se force, on s'ingénie à haïr, comme s'il y avait quelque chose de grand et de magnifique dans la volonté ou dans le pouvoir de nuire. Eh bien! allez donc, tourmentez votre existence et celle des autres! oh! que vous êtes difficile et morose. « Malheureux, quand donc aimerez-vous enfin[2]? » La vie est si courte : et nous la perdrions à des haines, à des querelles, à des procès, à des guerres. Nous voulons nourrir des ressentiments immortels, et tandis que nous sommes animés comme des gladiateurs les uns contre les autres, voilà déjà la mort qui est sur nos têtes et qui va séparer les combattants[3]. Tant que nous sommes

1. *Tam sæpe nostrum decipi Fabullinum,*
Miraris, Aule : semper homo bonus tiro est. (Mart. XII, Ep. 51.)
vers qui me paraissent avoir été imités par Racine dans Britannicus :
Narcisse, tu dis vrai : mais cette défiance
Est toujours d'un grand cœur la dernière science;
On le trompe longtemps. (Act. I, sc. 4.)

2. *Age, infelix, quando amabis!*

3. Cette pensée de la mort prochaine, indiquée par Sénèque en passant, revient fort souvent dans Marc-Aurèle.

parmi les hommes, cultivons l'humanité. Ne soyons à personne une crainte ou un danger; méprisons les pertes, les injustices, les outrages, les picoteries, les médisances, et supportons d'un grand cœur ces incommodités d'un moment.

Voilà ce qu'un homme d'une raison ordinaire sait dire aux hommes de bonne volonté qui ne sont, comme lui, ni bons ni méchants, ni bien portants ni malades[1], mais qui, aspirant à la santé, ont assez de courage pour travailler sans fin à se guérir. Mais le sage écoute en lui-même et tient aux autres de plus hauts discours. Et les Stoïciens répétaient sur tous les tons, comme des décisions de la sagesse éternelle[2], les vieilles formules de ceux qu'ils appelaient leurs aïeux ou leurs pères[3] : « le méchant pèche involontairement : le méchant ne peut nuire au sage; le sage est impassible. » Mais ces formules sèches et dénuées de vie, lorsqu'on les lit dans les compilateurs, s'animent au souffle de la foi vive d'Épictète et de Marc-Aurèle, au feu de l'imagination de Sénèque. Oui, il faut pardonner à ceux qui croient nous nuire ou nous offenser. Car ils sont plus ignorants, plus faibles et plus

1. Sénèque qui se donne pour un homme de second ordre ou d'une raison ordinaire *(secundæ notæ)*, dit de lui-même : *Neque ægroto, nec valeo* (Tranq. de l'âme, chap. 1).

2. C'est Dieu même qui parle par la raison et par la conscience. Voyez ce que dit Épictète à ce sujet. « D'où vient qu'Épictète me parle si durement, lui qui a l'habitude de ne quereller personne. — C'est sans doute un Dieu propice qui te parle par ma bouche. Lorsqu'un corbeau te donne des signes par ses croassements, ce n'est pas lui, mais Dieu qui te parle. Il en est de même pour le philosophe. » (Arr. Ent. d'Ép., III, ch. 2.) Et ailleurs : « Donne-moi des commandements, dis-tu. Lesquels? Est-ce que Jupiter ne t'a point donné ses ordres? quel précepte as-tu reçu de lui lorsqu'il t'a envoyé ici-bas? Conserve ce qui est à toi; ne désire pas ce qui n'est pas à toi : la fidélité, la pudeur, la justice, l'amour des hommes sont des choses qui dépendent de toi et qui te sont propres. Quand Jupiter t'a ainsi donné ses commandements, que désires-tu encore? Lui suis-je supérieur? Suis-je plus digne de foi que lui? Suis ses commandements et tu n'as pas besoin d'autre chose. » (I, ch. 25.)

3. C'est le nom que Sénèque donne à Zénon, à Cléanthe, à Chrysippe, et en général aux grands philosophes qui l'ont précédé, et auxquels il doit ses idées.

légers que méchants. En vérité, ils ne savent pas ce qu'ils font. Que dirait-on de celui qui s'indignerait contre des aveugles, parce qu'ils ne marcheraient pas droit dans leurs ténèbres; contre des sourds, parce qu'ils entendraient mal; contre des enfants, parce qu'ils oublieraient leurs devoirs pour se mêler aux jeux de leurs pareils? Quoi donc! N'y a-t-il pas de l'inhumanité à ne pas vouloir que les hommes se portent aux choses qui leur paraissent convenables et utiles? Or, on semble le leur défendre, quand on se fâche contre eux de leurs fautes et de leurs erreurs. Ils ne font ces actions qui vous blessent, que parce qu'ils croient y trouver de la convenance et de l'utilité. C'est à vous de les détromper, si vous pouvez. — Mais ils aiment leurs vices, et quoiqu'ils les sentent, ils s'y attachent avec passion. — Mettez au nombre des inconvénients de la mortalité cet aveuglement de l'esprit, et l'amour comme la nécessité de l'erreur. Voudriez-vous donc faire le procès à la nature et au genre humain? Mettez les choses au pis et supposez que vous soyez en droit de vous dire en commençant chaque journée : « aujourd'hui j'aurai affaire à des gens inquiets, ingrats, insolents, envieux, fourbes, insociables » : que vous importe, puisqu'ils exerceront et feront éclater votre vertu? « Puisque le méchant, dit Marc-Aurèle, ne saurait dépouiller mon âme de son honnêteté, il est impossible que je me fâche contre un frère, qui a le malheur de se tromper et de se nuire; il est contre toute raison que je le haïsse. Car nous avons été faits pour agir et pour vivre en commun, comme les deux pieds, les deux mains ou les deux paupières. » Celui qui pèche, ne mérite-t-il pas plus de compassion que de haine? Vous remettez amicalement dans son chemin le voyageur égaré : pourquoi n'auriez-vous pas les mêmes sentiments et ne feriez-vous pas de même pour celui qui se perd dans la route de la vie et du bonheur? Il faut lui remontrer

qu'il se trompe, sans orgueil et sans morgue pédante, sans air de raillerie ni d'insulte, sans cette modération affectée qui mortifie au lieu de corriger, mais simplement, avec l'air de la vraie amitié, avec une noble franchise et une bonté qui partent du cœur : et vous verrez alors combien il aime à suivre ce qui est bien. « La douceur, dit Marc-Aurèle, est d'une force invincible, lorsqu'elle est sincère et sans affectation ni déguisement. Que pourra faire le méchant si tu persévères à le traiter avec douceur? Dis-lui paisiblement au moment même où il tâche le plus de te nuire : Non, mon enfant, nous sommes nés pour vivre d'une autre manière, tu ne saurais me faire un vrai mal; mais, mon enfant, tu t'en fais à toi-même. Si tu lui dis cela non par ostentation ni pour te faire admirer, mais comme si tu n'avais en vue que lui seul, y eût-il d'autres témoins : il est impossible qu'il s'obstine dans sa mauvaise volonté pour toi. » Mais s'il avait assez dépouillé la nature de l'homme pour n'être pas touché d'un procédé semblable, il ne faudrait pas moins continuer à l'aimer comme un être de même espèce, comme un allié, comme un parent, comme un frère. « Une âme modérée, sage, humaine et pure, dit Marc-Aurèle, est comme une source d'eau claire et douce qu'un passant s'aviserait de maudire. La source ne continue pas moins à lui offrir une boisson salutaire, et s'il y jette de la boue et du fumier, elle se hâte de les rejeter, sans en être altérée et sans en devenir plus nuisible*. »

* Sén., De la col., I, ch. 14, 32; II, 9, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31; III, 5, 12, 18, 29, 43; - De la clém., I, 6; - Vie heur., chap. 7; - Tranq., chap. 1. — Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 18, 25; II, 10, 13, 23; III, 20, 21, 25; IV, 1, 5, 6. — Stob., Flor., chap. XX, art. 61, 80; XLVI, 88. — Max., chap. 16. — Marc-Aurèle, chap. IX, art. 5; XI, 2; XV, 14, 18; XVI, 3; XVII, 10; XXVII, 14; XXVIII, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 18; XXIX, 2, 3; XXXI, 17; XXXIII, 20; XXXIV, 12, 21; XXXV, art. 1, 1°, 4°, 5°, 6°, 9°. — Lucien, Vie de Métronax. — Plut., De la col., chap. 6, 12, 13, 15, 16; - De la cur., chap. 1. — Hor., Sat., I, III, v. 21-95.

L'amour des hommes et la bienfaisance, voilà les plus belles fonctions que nous puissions remplir et ce qui nous rapproche le plus de Dieu, qui est bon et qui verse également ses bienfaits sur les bons et sur les méchants. La philosophie et l'humanité nous commandent de remettre dans son chemin l'homme égaré, de tendre la main au naufragé, de partager notre pain avec celui qui a faim, d'aider nos semblables de toutes nos forces, de les aimer, de les éclairer, de les améliorer, en un mot, de mettre tout notre bonheur à passer continuellement d'une action sociale à une autre.[1] « Car, le plus grand malheur n'est-il pas, selon le mot de Juvénal, de n'aimer personne et de n'être aimé de personne? » C'est le propre d'un être raisonnable et sociable

1. Voici un curieux morceau de la vie d'Apollonius de Thyane par Philostrate. Retranchez-en le merveilleux, et vous aurez une charmante parabole sur l'assistance que nous nous devons les uns aux autres. Et probablement ce n'était que cela dans l'origine. Combien de paraboles se sont transformées en miracles! « Apollonius s'efforçait de prouver aux Ephésiens qu'ils devaient se communiquer leurs biens, les uns aux autres et se nourrir mutuellement. Par hasard, il y avait sur un arbre voisin des passereaux qui se taisaient, lorsqu'il en arriva un à tire-d'aile et à grands cris, qui semblait appeler les autres à quelque chose. Dès qu'ils l'eurent entendu, toute la bande pousse un cri et s'envole en suivant le messager. Apollonius continuait son discours et quoiqu'il sût bien où et pourquoi les passereaux s'étaient envolés, il n'en disait rien au peuple. Mais voyant tout le monde les suivre du regard, et même quelques personnes considérer déjà la chose comme merveilleuse : Un esclave, dit-il, est tombé avec du blé qu'il portait dans un van, et il en a laissé beaucoup de répandu à terre dans telle ruelle. Ce passereau, qui était là par hasard, est accouru aussitôt pour inviter les autres à partager la fortune et le festin que le sort lui envoyait. Plusieurs des auditeurs allèrent au lieu désigné pour vérifier la chose, tandis qu'Apollonius reprenait son discours. Eux de retour avec de grands cris d'admiration : vous voyez, dit Apollonius, comme ces petites bêtes se soutiennent mutuellement et se plaisent à mettre leurs possessions en commun. Et nous, nous refusons d'en faire autant, et si quelqu'un communique ses biens à d'autres, nous le traitons d'homme sans ordre, de prodigue, et autres épithètes semblables, en donnant à ceux qu'il nourrit les noms injurieux de flatteurs et de parasites. Que nous reste-t-il donc, que de nous enfermer dans nos maisons pour nous y engraisser comme des oiseaux dans les ténèbres, jusqu'à ce que nous crevions d'embonpoint. » (Liv. IV, ch. 3.)

d'aimer ceux-mêmes qui l'offensent et qui lui font du mal, et d'accorder à l'humanité ce qu'on serait peut-être en droit de refuser à l'homme. « Ne point prendre vengeance d'un ennemi, quand l'occasion s'en présente, dit Plutarque, c'est humanité ; mais avoir compassion de lui, quand il est tombé dans le malheur, le secourir quand il le requiert (et même avant qu'il le requière, ajouterait Sénèque), montrer de la bonne volonté à ses enfants, et le désir de relever sa maison tombée en affliction, c'est une bénignité, c'est une bonté, qu'on ne saurait s'empêcher d'admirer, à moins d'avoir un cœur d'airain. » Un rhéteur disait mieux encore : « Mais c'est mon ennemi. — Et quelle gloire si grande y aurait-il, si nous ne remplissions ces devoirs de compassion qu'envers un ami ? La vertu qu'il faut louer, la modération d'âme qu'on doit rechercher, c'est de vaincre son ressentiment et de se souvenir qu'on est homme, même au milieu des différends et des inimitiés. » Il faut sans cesse se rappeler deux choses ; l'une, que sans la société nous serions les plus faibles, les plus abandonnés et les plus misérables des animaux ; l'autre, que nous sommes tous membres d'un seul et même corps, ou plutôt de Dieu[1]. Comment ne serait-il pas juste et beau de sacrifier nos colères et tout ce que nous sommes, au bien de la société qui fait à la fois notre salut et notre souveraineté sur la nature ? Comment serait-il bon que les membres du corps fussent en guerre les uns avec les autres, au lieu de se soutenir et de s'entr'aider ? « Répète-toi souvent, dit Marc-Aurèle, je suis un membre de la société humaine. Si tu dis simplement : je fais partie de ceux qui forment la société, c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur ; c'est que tu n'as pas encore de plaisir à leur faire du

1. Cette expression n'a rien qui doive étonner dans un païen : Cicéron et Manilius emploient le mot *membra* à la place du mot *partes*, et Virgile et Manilius le mot *artus*.

bien comme à tes parents et à tes frères; et si tu leur en fais par pure bienséance, tu ne t'y portes pas encore comme à ton propre bien. » Être en paix avec tous les hommes, non-seulement imiter Socrate, qui n'aurait pas voulu qu'on fît boire à ses accusateurs la ciguë à laquelle leurs calomnies l'avaient fait condamner, mais faire du bien à ses ennemis, leur rendre bienfaits pour injustice, amour pour haine, voilà les devoirs du sage qui se sent né pour le service et le secours de ses semblables. Il n'a de haine pour personne : il ne hait que le vice. Encore faut-il que cette haine soit toujours tempérée par le sentiment de l'humanité, qui lui inspire une pitié pleine de condescendance pour nos faiblesses et nos égarements. Car, selon le mot profond de Thraséas, « celui qui a trop de haine pour les vices est bien près de haïr les hommes. » Certaines gens veulent borner leur amour et leur bienfaisance à ceux qui sont libres et d'une bonne naissance. Mais la nature nous commande simplement de servir les hommes. Il n'importe qu'ils soient esclaves ou libres, affranchis ou ingénus : là où je vois un homme, il y a place pour un bienfait.

Il faut lire dans Épictète le portrait qu'il trace du cynique ou du vrai sage, pour comprendre les devoirs que l'humanité impose à quiconque aspire à la perfection. « Le cynique doit savoir qu'il est envoyé par Jupiter vers les hommes pour leur annoncer les vrais biens et les vrais maux.... Nul ne peut se charger de cette mission sans une inspiration de Dieu et sans avoir réfléchi à quelles dures lois Dieu veut l'assujettir. C'est une nécessité que le cynique soit souvent frappé comme un âne vil, et qu'il aime cependant ceux qui le frappent, comme s'il était le père de tous, le frère de tous.... Ira-t-il s'écrier alors : ô César, comme je suis traité au milieu de la paix que tu nous procures ! Allons devant le proconsul. Mais pour le cynique, qui est le pro-

consul[1]? Qui est César, si ce n'est celui qui l'a envoyé et qu'il sert, Jupiter même?... Homme, il est comme le père de tous les hommes: ce sont ses fils, se sont ses filles. C'est à ce titre qu'il les aborde tous, qu'il s'occupe de tous. Car ne croyez pas qu'une vaine curiosité le porte à s'enquérir des affaires d'autrui et à faire des remontrances au premier venu. C'est en sa qualité de père qu'il le fait, c'est en sa qualité de ministre du père universel.... Il faut qu'il ait le cœur de se laisser mépriser: on le regardera comme un mendiant importun, on se détournera de lui avec dégoût.... Il doit avoir une telle patience, qu'il semble dépourvu de sentiment: il ne sent ni le mal qu'on dit de lui, ni les coups qu'on lui donne, ni les injures dont on l'accable. Il laisse les autres traiter son corps comme ils veulent. Son office est de mépriser tout ce qui n'est point la vertu et d'être en paix avec tout et avec tous.» Mais pour cela, il faut qu'il répète avec Thraséas cette parole de Socrate: «On peut me tuer, mais on ne peut point me faire de mal.» Voilà les idées et les sentiments qui remplissent toutes les pages de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle, et qui reviennent fréquemment sous la plume de Dion Chrysostome et de Plutarque. Sans être nouveaux ni propres à l'époque impériale, ces principes d'indulgence et d'amour se produisirent alors avec tant d'insistance et de vivacité qu'ils révèlent certainement et l'ascendant général du Stoïcisme, et le plus remarquable progrès de la conscience publique parmi les Grecs et les Romains.

On ne les reconnaissait pas seulement comme règles de la vie privée, on les appliquait encore à la vie publique et au pouvoir. Sénèque peut bien dire à Néron, pour essayer de l'apprivoiser en le flattant, que la vie, que l'honneur, que

1. Épictète se rappelait ici les sentiments de Musonius Rufus, son maître en philosophie, dont Stobée nous a conservé un fragment précisément sur ce sujet.

la liberté, que les biens de ses sujets sont dans sa main, et qu'il est le maître et l'arbitre des lois, parce qu'il est la loi même. Rien n'est plus contraire à l'esprit des anciens et au Stoïcisme que cette soumission de la loi à un homme. Il n'y a qu'un roi, Jupiter, et qu'une loi, son éternelle pensée. Voilà ce que dit Plutarque et ce que Dion Chrysostome ne cesse de répéter. Le roi ou le chef, quel qu'il soit, n'est que le représentant et le ministre de Jupiter; il doit, comme lui, ne régner que par la loi, c'est-à-dire par la justice et par la bienfaisance; et comme Jupiter est le père des hommes et des dieux, un roi ou un empereur doit être le père des peuples. Marc-Aurèle n'eut jamais d'autres principes. « Il faut prendre garde, disait-il, de se croire supérieur à toute loi comme les mauvais empereurs, Néron et Domitien. Ce serait détruire l'égalité naturelle; et ta vie, séparée du corps de la société dont tu es le chef, serait une vie séditieuse comme celle de tout homme qui, en se faisant un parti dans la république, en rompt l'harmonie et l'unité. » La loi de l'homme, c'est d'être humain. Plus on est puissant, plus on doit s'y sentir obligé, parce que le mal qu'un particulier peut faire, a toujours d'étroites limites, tandis que les fautes et les crimes des rois ont presque toujours des suites d'une désastreuse étendue. On dirait que Marc-Aurèle avait peur de son pouvoir et de cette espèce de vertige qui avait saisi Caligula et Néron, et qui allait bientôt déranger la faible tête de Commode : tant il prend soin de se mettre en garde contre les entraînements de la colère et de l'orgueil blessé! « Ce qui ne nuit point à la ruche, se dit-il, ne nuit point à l'abeille; ce qui ne nuit point à la république, ne nuit point au citoyen et au souverain. Applique cette règle : voilà une action qui te paraît mauvaise et qui te semble une injure pour toi. Si l'intérêt de la république n'en est point lésé, tu ne l'es pas non plus. Si même la république en souffre,

ce n'est pas une raison pour en vouloir au coupable, quoique tu doives faire ce que le salut de l'État exige.... Évite donc, autant que possible d'avoir même pour ceux qui par leurs crimes ont perdu la dignité d'hommes, je ne dis pas de la haine et du ressentiment, mais autant d'indifférence que les gens ordinaires en ont pour d'autres hommes. » L'empereur doit donc permettre aux sujets de ne point l'adorer, de parler mal de lui, de le mépriser, s'ils le veulent, de le maudire et de désirer sa mort, tant qu'ils ne commettent aucun attentat contre l'intérêt et la majesté de la république. Son droit unique et son seul devoir est de procurer l'ordre, la justice, la paix et le bonheur de la société. Marc-Aurèle se rappelle sans cesse ce qu'il a lu dans les discours de l'esclave Épictète[1] : que la profession du citoyen est de ne considérer aucune chose comme utile, si elle ne le paraît que pour lui, de ne jamais délibérer sur rien qui soit séparé des intérêts généraux de la société, de faire comme le pied et la main, qui, s'ils étaient doués de raison et qu'ils comprissent la constitution de la nature, ne se remueraient jamais sans tenir compte de l'utilité du corps entier; enfin de n'oublier jamais à qui il commande et pourquoi il est né. « Commande-nous, s'écrie l'ex-esclave, comme on doit le faire à des êtres raisonnables. Montre-nous ce qui nous est utile et nous y courrons de nous-mêmes. Montre-nous ce qui est nuisible, et tu nous verra aussitôt nous en détourner. Fais que nous t'imitions comme Socrate qui savait si bien engager les autres à le suivre. Voilà celui qui commande vraiment, comme on doit commander à des hommes, parce qu'il les persuade de lui soumettre leurs désirs et leurs aversions. Mais de dire : fais ceci ou cela, autrement je te fais jeter en prison, ce n'est pas commander à des hommes. »

1. Marc-Aurèle remercie les Dieux de lui avoir fait lire ces discours précieux, qui lui furent procurés par un de ses maîtres et de ses amis, Rusticus.

Gouverner pour procurer à ses semblables les vrais biens et tous les autres avantages de la vie sociale, telle est la fonction humaine par excellence, la fonction de celui qui respecte le génie qui lui parle au fond de son âme, celle à laquelle Marc-Aurèle se crut destiné par les dieux. Celui-là est bon, est heureux, qui « dirige toutes ses affections et ses actions au bien de la communauté, comme à un objet lié intimement par la nature à sa propre existence. » Ni la paresse, ni la fatigue, ni le danger, ni les attraits du plaisir, ni l'ingratitude et l'injustice des hommes ne doivent détourner l'homme public de ses fonctions. Quand la paresse veut le matin le retenir dans son lit, qu'il se demande s'il n'a été envoyé au monde que pour se tenir bien chaudement entre deux draps. Ses délassements et ses plaisirs consistent à passer d'une action sociale à une autre. « Travaille donc, se dit Marc-Aurèle, non comme un misérable, non pour te faire plaindre ou admirer; mais qu'il n'y ait dans ta vie ni action ni repos qui ne se rapporte au bien de la société.... Que si tu t'indignes de l'ingratitude des autres, c'est ta faute d'avoir cru que les hommes ne pouvaient pas être ingrats, et d'avoir eu, en faisant le bien, quelque autre chose en vue que de le faire, et de goûter dans le moment même tout le fruit de ta bonne action. Eh! que cherches-tu de plus en faisant du bien aux hommes? Ne te suffit-il pas d'agir convenablement à ta nature? Tu veux en être récompensé? C'est comme si l'œil voulait être récompensé parce qu'il voit, ou les pieds parce qu'ils marchent.... Puisque l'homme n'a été créé que pour être bienfaisant, il n'a fait que remplir les fonctions de sa constitution propre, lorsqu'il a fait du bien : il a dès lors tout ce qui lui appartient. » Chercher autre chose, c'est s'exposer à rencontrer partout des obstacles et des ennemis, et à devenir le plus pernicieux et le dernier des malfaiteurs, comme Phalaris ou Néron.

Quant à ce qu'on nomme la gloire, quelle vanité! Et le héros et le panégyriste ne seront plus dans un instant. Mais surtout quel oubli de la justice et de l'humanité! « Une araignée se glorifie d'avoir pris une mouche, et parmi les hommes l'un se glorifie d'avoir pris un lièvre, l'autre un poisson, celui-ci des ours ou des sangliers, celui-là des Sarmates. Si tu examines bien quels ont été les motifs et les principes de cette dernière chasse, ne diras-tu pas que la plupart des grands hommes ne sont que des brigands. » Presque tous les écrivains de l'empire n'ont vu dans la guerre qu'un brigandage exercé en grand appareil et en grande cérémonie, et la gloire des héros n'est à leurs yeux qu'une déplorable injure à la justice et que le fléau du genre humain. Les créatures raisonnables ne sont-elles pas faites les unes pour les autres? Et n'est-ce pas une loi de la nature même des choses, que plus un être est parfait, plus il ait de penchant à s'unir avec ses semblables? « Et cependant, dit Marc-Aurèle, si l'on considère ce qui se passe dans le genre humain, les êtres raisonnables sont les seuls ici-bas qui aient oublié cette mutuelle affection et ce penchant, cet attrait pour la communauté. A peine pourrait-on en trouver des exemples. Mais les hommes ont beau se fuir; la nature plus forte se saisit d'eux et les arrête.... Vous trouveriez plutôt un corps terrestre séparé de la terre, qu'un homme qui ait rompu tout rapport avec les êtres de son espèce. »*

* Sén., De la col., I, ch. 5; II, 31, 32; III, 3; - Vie heur., ch. 4, 20, 24; Clém., I, 1, 3, 17; II, 6; - Rep. du sage, chap. 30; - Des bienf., IV, 13, 18; Briév., chap. 14, 15; Lett., 14, 48, 60, 73, 74, 81, 88, 90, 95. — Plut.; Préc. de gouv., ch. 20, 32; - A un prince, ch. 3, 4; - Util. des enn., ch. 9. — Dion Chr., Disc., I, II, III, XXXII. — Sén. le rh., p. 168, 169, 170, 227.— Quint., Décl., IX. — Pl., Lett., I, 8; VIII, 22; IX, 21. — Aulu-Gelle, IX, chap. 2. — Juv., Sat. XXXIII, v. 180-192. — Arr. Ent. d'Ép., II, chap. 10; III, 7, 22, 24. — Marc-Aurèle, VIII, 6, 9, 11, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22; XI, 12; XII, 23; XVI, 8; XIX, 5, 9, 10; XXVI, 6, 7; XXVII, 11, 19, 22; XXIX, 5, 6, 8; XXX, 1, 3; XXXIV, 50; XXXV, 1.

Les principes de charité que nous venons d'exposer paraissent-ils trop métaphysiques, trop hauts, trop peu pratiques? Ne veut-on reconnaître l'humanité que là où l'on rencontre les deux fameuses maximes: Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait, et faites à autrui comme vous voudriez qu'on vous fît? Il faudrait encore convenir que les Stoïciens n'ont pas ignoré ces grands préceptes pratiques, dans lesquels on met quelquefois toute la morale. Mais on a l'habitude de s'étonner qu'ils aient pu les connaître: d'ou vient cet étonnement, qui ne veut pas que des hommes aient eu des sentiments humains? Et que signifie cette manie de soupçonner une influence étrangère, toutes les fois que les païens ont une pensée généreuse? Que Sénèque ait entendu St. Paul; qu'Epictète ait connu l'apôtre des Gentils dans la maison d'Épaphrodite; que Marc-Aurèle ait pillé la doctrine de ceux qu'il avait, dit-on, la folie de persécuter: cela m'importerait assez peu, sans la conclusion qu'on en tire contre la raison humaine. Mais rien n'est moins prouvé que ce fait; et j'ajoute hardiment qu'en le supposant aussi certain qu'il est douteux, on n'aurait pas encore le droit d'avancer que les idées vraiment chrétiennes, qui remplissent les écrits des philosophes, ne sont que des idées d'emprunt. Car elles sont antérieures chez les païens à la propagation du christianisme. Sénèque aurait pu les prendre où il a pris ce qu'il y a d'artificiel dans son style, je veux dire chez les rhéteurs, dont quelques-uns, tels qu'Albutius et Fabianus, unissaient la philosophie à la rhétorique. C'est une mine où il se rencontre quelques filons précieux: il faut savoir y déterrer l'or qui y est enfoui. Qu'on veuille bien faire attention aux maximes suivantes: c'est une loi de la destinée d'accorder aux autres ce que vous réclameriez pour vous-même. Sois compatissant et miséricordieux; car la fortune est changeante. Souvent celui qui a pu montrer sa

charité, est réduit à implorer celle d'autrui. C'est un homme et vous ne voudriez pas que je le soutienne et que je le nourrisse. Il y a des droits non écrits qui sont plus certains que toutes les lois positives. C'est un devoir de donner l'aumône à un mendiant, de jeter un peu de terre sur un cadavre non enseveli, de tendre la main à ceux qui sont tombés[1]. » Ce n'est point par intérêt, mais par humanité que nous devons secourir nos semblables! « Rien de plus honteux qu'une charité mercenaire. » Il me serait facile de continuer ces citations, et de retrouver en germe, dans les souvenirs mutilés de Sénèque le père, la plupart des idées humaines qui font justement la gloire du fils. Je remarquerai seulement que ces idées étaient beaucoup plus communément agitées qu'on ne le croit. Les thèmes des déclamations, antérieurs au siècle d'Auguste, s'éternisent dans les écoles, et je ne serais pas étonné qu'ils eussent duré, toujours les mêmes, jusqu'à l'invasion des barbares, et au delà : il s'ensuivait que le même fonds d'idées était sans cesse remué. Un siècle

1. Voici une scène de Plaute, où l'on voit que la charité n'était pas plus inconnue aux Comiques qu'elle ne l'était, bien avant eux, à Homère. Je répéterai ce que j'ai dit souvent dans cette partie de mon travail, il n'y a pas un seul bon sentiment nouveau sous le soleil. « Quels mortels invoquent ma patronne? Car c'est la voix des suppliants qui vient de m'attirer à cette porte. Ils invoquent une déesse bienveillante (Vénus), une patronne qui ne se fait pas arracher ses bienfaits. — Reçois nos vœux pour ta santé, ma mère. — Salut, jeunes filles. Mais d'où venez-vous ainsi trempées et dans ce triste accoutrement ? . . . On n'a pas coutume de se présenter de la sorte dans ce temple. — Jetées ici toutes les deux par le naufrage, où voudrais-tu que nous prissions des victimes? Maintenant, nous embrassons tes genoux : dénuées de ressources, ne sachant qu'espérer, ignorant où nous sommes, reçois-nous dans ta demeure, sauve-nous, prends pitié de deux malheureuses sans asile, sans espoir et n'ayant rien au monde que ce que tu vois. — Donnez-moi la main, relevez-vous; il n'y a pas de femme plus compatissante que moi. Mais vous ne trouverez pas ici beaucoup d'aisance et de ressources, mes enfants; c'est à peine si moi-même j'ai de quoi vivre . . . . . . quoi qu'il en soit, je vous ferai bon accueil autant que mes moyens le permettront. Suivez-moi. — Merci, ma mère, de ta bienveillance et de ta bonté pour nous. — Je fais mon devoir. » (Plaut., Le Cordage, v. 178-207.)

après Auguste, Quintilien répétait avec des formes nouvelles ce que Sénèque le rhéteur avait entendu dire à ses contemporains, et plus d'un siècle après Quintilien nous retrouvons les mêmes déclamations sous la plume de Calpurnius. Je ne citerai qu'un court passage de Quintilien. « Que la fortune des heureux juge orgueilleusement de la misère d'autrui, parce qu'elle ne la voit que de loin ; que celui qui se croit sûr du sort méprise facilement les douleurs étrangères : pour moi, toutes les fois que je vois un malheureux me demander du secours, je ne puis m'empêcher de m'émouvoir sur moi-même : je me reporte aussitôt au temps où je désirais moi-même la charité d'autrui : c'est par mes misères que j'ai appris à aimer la miséricorde... Si je dois retomber dans la pauvreté, il me servira peut-être, quand je mendierai, d'avoir quelquefois nourri les pauvres qui manquaient de tout. » Qu'on y songe d'ailleurs, l'énorme inégalité des fortunes faisait une nécessité de l'aumône et de la bienfaisance. Sous la République, on était libéral ; il fallait payer sa gloire ou sa puissance. Sous l'Empire, on devint charitable ; il fallait payer sa sécurité ; et d'ailleurs la masse des indigents, qui étaient loin d'être tous inscrits sur les registres des distributions publiques, donnait à réfléchir sérieusement, et pouvait émouvoir dans le cœur des riches une compassion et de bons mouvements qui ne fussent pas intéressés. Quoique ce fut à cette époque une manière de gloire de déclamer contre la fortune, vous ne trouverez certainement pas dans les païens les sorties véhémentes de l'Évangile, de St. Jacques et plus tard de Jean Chrysostome, contre l'égoïsme et la sécheresse des riches, ni surtout cette prédilection et cette tendresse pour les pauvres, qui donnent un caractère si saisissant au sermon sur la montagne. Rien de plus commun cependant que des plaintes contre l'inégalité des biens, que des invectives contre le faste et l'avarice des heureux et des

puissants, que des exhortations à faire un bon usage de sa fortune, que l'opposition des vertus du pauvre et des vices du riche : « N'est il pas contre toute raison, dit Lucien, que des hommes possèdent des richesses excessives, et vivent dans l'abondance de tous les plaisirs sans partager les biens dont ils jouissent avec les pauvres, tandis que ceux-ci meurent de faim et de misère? O Saturne, détruis cette odieuse inégalité... Quelques hommes sont chaussés d'un haut cothurne, dont la fortune a fait pour eux toute la dépense : ils nous écrasent par leur faste théâtral, tandis que nous, qui formons le plus grand nombre, nous marchons pieds nus et sur la terre, quoique nous soyons en état, tu ne l'ignores pas, de représenter aussi bien qu'eux et d'avoir un port aussi noble, si l'on nous revêtait de leur costume... O Saturne, ou change notre condition et ramène l'égalité primitive, ou pour dernière ressource, ordonne à ces riches de ne plus jouir seuls de tous leurs biens, et, parmi tant de médimnes d'or, d'en répandre sur nous quelques chœniques, parmi tant de vêtements, de nous donner au moins pour couvrir notre nudité ceux que rongent inutilement les vers. Ils ne sauraient éprouver de peine à nous donner pour nous couvrir ces étoffes destinées à périr, que le temps va bientôt consumer, ou qui moisissent renfermées dans des coffres et dans des armoires. » Lucien touchait, en se jouant, à la plus grande plaie de l'empire après l'esclavage : l'énormité de certaines fortunes, dont les usurpations justes ou illégitimes menaçaient de tout envahir et qui auraient accaparé, si elles avaient pu, jusqu'à l'air que les malheureux respirent, effrayait le pouvoir et tous les hommes sensés. Les empereurs grondaient ou frappaient sans discernement et sans but ; les écrivains et les déclamateurs invectivaient ; les pauvres souffraient en silence ou se plaignaient : la grande propriété avec ses profusions stériles s'accroissait

toujours. Mais que faire ? On était las de révolutions violentes; et puis les proscriptions avaient-elles morcelé, généralisé la propriété en Italie? On ne voyait d'autre remède, que le remède toujours si inefficace de la générosité personnelle. De là ces recommandations et ces éloges de la charité. «Moi, j'ai d'immenses revenus, fait dire Horace à l'un de ces riches dont il flétrissait les folles profusions et la cupidité dévorante : j'ai des richesses qui suffiraient à trois rois. — Eh bien, reprend le poëte, n'y a-t-il rien où tu puisses employer utilement et avec honneur ton superflu ? Pourquoi y a-t-il des pauvres qui méritent si peu de l'être, lorsque tu es assez riche pour les secourir? » — « J'ai cru, disait un déclamateur, que le seul fruit d'une grande fortune était de faire du bien et d'ouvrir comme un port contre tous les accidents qui affligent les mortels. Cette manière de dépenser me convient mieux que d'amasser de riches étoffes, de faire des provisions d'argenterie, d'acheter des louanges et des flatteurs. Quel meilleur placement peut-on faire de son argent, que d'étendre en quelque sorte les revenus de sa bonté.. ? Quoi! donc applaudirons-nous ceux qui nourrissent d'immenses *familles* de coupables pour les faire tuer ? N'aurons-nous de louanges que pour ceux qui nous amusent par des spectacles vains ou cruels ? ... Qu'y a-t-il de si beau, de si conforme à la nature, quelle fonction plus haute nous a confiée la providence, quel plus digne bonheur nous a-t-elle accordé que de nourrir des hommes, que de les soutenir, que de relever ceux qui sont tombés par une injure de la fortune? Qui donc fait mieux l'affaire publique, non-seulement de l'État, mais encore de l'humanité et de la nature entière, que celui qui empêche de périr l'animal le plus voisin de la divinité et le seul capable de contempler les œuvres de l'éternelle sagesse...? On a par là un double avantage : on vit avec plus de modestie et de libéralité.» Sinon, de quoi les riches peuvent-ils

donc s'enorgueillir et se glorifier? C'est une chose triste à dire, mais qui n'est que trop véritable, comme l'observe Dion Chrysostome, que les riches ont moins de penchant à la bienfaisance et à l'humanité que les pauvres. Voyez ce pauvre paysan que Dion nous dépeint. Il reçoit le naufragé sous son toit; il lui donne à manger du pain de froment et ne mange lui-même avec sa famille que du millet grillé, tandis que les riches font servir à leurs hôtes les plus maigres morceaux et savourent les mets les plus délicieux; il lui verse du vin et ne boit que de l'eau, tandis que les riches ne servent à leurs convives pauvres que de la piquette et dégustent insolemment les meilleurs vins : enfin, en le remettant dans son chemin, il lui donne la robe de sa fille, la seule qui fût dans sa maison, tandis que le riche congédie l'étranger nu comme il était arrivé. « Euripide, ajoute Dion, a dit que la pauvreté a cela de mauvais qu'elle nous empêche d'accueillir dignement l'étranger, de le recevoir sous notre toit, ou d'assister de quelque autre manière l'indigent qui nous implore. Je ne vois point cela; je trouve au contraire que le pauvre allume plus vite le feu de l'hospitalité pour l'étranger; qu'il le remet plus gracieusement et sans s'excuser dans sa route, ce que le riche rougirait de faire; et qu'enfin il partage plus volontiers et plus amicalement avec lui le peu qu'il possède. Aucun de ces riches qu'on nous vante ne donnerait à l'étranger la robe de pourpre de sa femme ou de sa fille, encore moins son propre manteau, ou l'une de ces mille tuniques, de ces mille étoffes de laine dont il ne sait que faire : il ne lui abandonnerait même pas l'humble vêtement d'un de ses esclaves. C'est ce que nous montre Homère : car tandis que les prétendants accueillent mal le mendiant Ulysse, tandis que Pénélope ne lui fait que des promesses, tandis que Télémaque ordonne de l'envoyer mendier à la ville : Homère nous représente Eumée, un pauvre, un esclave, accueillant

généreusement son maître déguisé, et lui donnant le vivre et le couvert. » Mais quoi ! le riche n'est-il pas toujours dans la gêne, quand il faut faire du bien ? Ses chiens, ses chevaux, ses coureurs, ses mignons, ses maîtresses ne lui laissent même plus de quoi donner un pauvre manteau à son esclave qui grelotte. Comment comprendrait-il ce beau mot d'Antoine, répété par Sénèque et même par Martial : je ne possède plus que ce que j'ai donné ? Que d'admirables préceptes de charité je pourrais extraire du traité de Sénèque sur les bienfaits ! Qu'il me suffise de remarquer la délicate discrétion qu'il recommande aux bienfaiteurs : ce qu'on doit craindre avant tout, c'est d'accabler et d'humilier les malheureux d'une charité insolente et dédaigneuse.

La charité, si ce n'est dans des cas extrêmement rares, ne se manifeste guère que par l'aumône, à l'égard de ceux qui ne nous sont point liés par le sang et par l'amitié. Nous allons voir que l'aumône était plus pratiquée qu'on ne pense par les païens; qu'il y eut de plus parmi eux des tentatives de charité publique; et qu'enfin il existait avant l'Empire des associations de secours mutuels, que les Césars tolérèrent, quand elles étaient consacrées par des traités, mais qu'ils avaient de l'inclination à faire supprimer, parce que toute association, toute confrérie inspirait des ombrages à la politique romaine. Je veux auparavant citer un fait que Tacite raconte avec une certaine joie, comme un exemple de la charité publique. Après l'écroulement du cirque, « les maisons des grands furent ouvertes à tout le monde; des remèdes et des médecins, fournis universellement; et Rome, au milieu du triste aspect qu'elle présentait, ressembla à la Rome des anciens temps, lorsqu'on entourait de soins, d'attentions et de générosités ceux qui avaient été blessés dans quelque combat désastreux. » Ce sentiment de compassion publique et d'assistance mutuelle se manifesta plus d'une fois dans les calamités

qui affligèrent souvent les villes de l'empire, ruinées par des tremblements de terre ou par des incendies. Mais venons à l'aumône proprement dite. Nous avons déjà cité cette déclamation remarquable et singulière, qui nous représente au sein même de Rome une sorte de cour des miracles, abusant de la charité publique. Il reste à savoir si c'était là une imagination gratuite des rhéteurs de l'époque d'Auguste, ou si l'on peut en tirer quelque conclusion sur la pratique de l'aumône chez les Romains. Rome était, comme toutes nos grandes capitales, une de ces villes où l'on rencontre le plus de vices et de vertus, le plus de misères et de dispositions à les soulager. Les mendiants de tous les pays y abondaient. Ici, vous eussiez vu un malheureux avec le tableau qui peignait grossièrement son naufrage; là, des Syriens, espèce de Bohémiens de l'antiquité; plus loin, des Juifs à qui leur mère avait enseigné l'art de mendier[1]. Tant de pauvres auraient-ils afflué à Rome, et sans doute dans les autres grandes villes de l'empire, s'ils n'avaient espéré soutenir leur misérable vie en excitant la pitié des passants? Les déclamateurs pouvaient donc accuser d'abuser de la pitié publique le misérable qui mutilait des enfants abandonnés, pour les envoyer mendier à son profit et pour s'enrichir de leurs misères. Le paupérisme croissait dans l'empire, et les heureux pouvaient le voir s'étaler sous les formes les plus hideuses et les plus effrayantes. On rencontrait des misérables qui rôdaient dans les rues, ramassant les restes des repas d'autrui, se disputant les sales débris de légumes jetés aux ordures, ou s'empressant autour d'animaux morts de maladie pour apaiser gratuitement leur faim. Les indifférents disaient peut-être avec le Trimalcion de Pétrone : Un pauvre,

1. Ce mot que j'emprunte à Martial est confirmé par Juvénal. Tout arbre mendie et tend la main, dit-il, de l'emplacement boisé où campaient les Juifs :

. . . . . *ejectis mendicat silva Camenis*. (Sat. 3, v. 16.)

qu'est-ce qu'un pauvre? Est-ce qu'il y a des pauvres? Ou bien pour couvrir l'odieuse sécheresse de leur égoïsme, ils répétaient dans leur sotte sagesse avec Plaute: c'est une pitié cruelle, que de prolonger la vie et les misères de l'indigence par des secours qui ne sauraient être qu'insuffisants. Mais les honnêtes gens voyaient avec une pitié mêlée d'effroi le nombre toujours croissant des pauvres, et les empereurs s'en émurent. La mendicité était si répandue qu'il ne fallait pas penser à la prohiber. Trajan fit inscrire des milliers d'enfants pauvres sur les registres des distributions publiques.[1] Adrien, Antonin le Pieux et Marc-Aurèle firent des fondations charitables, qui devaient élever et marier un certain nombre de garçons et de filles. Alexandre Sévère imita leur exemple. Essais passagers, il est vrai, tentatives impuissantes, mais qui prouvent que si l'empire, mal constitué politiquement, mal constitué économiquement, ne pouvait parvenir à éteindre le paupérisme qui le minait en silence, ni même à en ralentir les tristes effets en venant au secours des classes nécessiteuses, il y avait au moins des idées d'humanité assez répandues, pour que des empereurs songeassent à les appliquer. Il y a plus: Pline nous apprend qu'il existait de son temps des associations de secours mutuels, antérieures à l'empire, et qu'on s'y cotisait d'une certaine somme, pour que la société vînt en aide à ceux de ses membres qui seraient accidentellement dans le besoin ou qui tomberaient dans la misère. Si de pareilles institutions eussent été généralement répandues, elles seraient devenues plus efficaces contre le paupérisme que toute la bonne volonté des empereurs: elles l'auraient prévenu, tandis que les largesses impériales n'y portaient qu'un remède toujours insuffisant. Mais la politique en avait peur : Trajan défendit qu'il s'en établît à l'avenir, et fit supprimer toutes celles qui n'étaient pas

1. Il étendit cette libéralité à toute l'Italie.

autorisées par les traités de la république avec les peuples vaincus, ou par des permissions spéciales et authentiques de ses prédécesseurs.*

Soit donc que l'on consulte les idées, soit que l'on consulte l'histoire, on ne peut disconvenir que la justice et l'humanité n'aient fait de remarquables progrès, grâce à la paix romaine et aux lumières du Stoïcisme. Aussi quiconque ne connaît pas l'aveugle tyrannie de l'habitude devrait s'étonner de trouver encore en usage des spectacles aussi barbares que les combats des gladiateurs, soit entre eux, soit contre des bêtes féroces. Que dis-je? L'influence de Rome, à qui d'ailleurs la civilisation et l'humanité doivent tant de services, avait infecté de ce scandale inhumain presque tous les pays soumis à ses lois. Il y avait des cirques en Asie-Mineure, en Gaule, en Espagne, en Afrique. Quelques villes de la Grèce elle-même, Corinthe entre autres, avaient laissé souiller leur sol de sang humain pour les stupides plaisirs de la foule. Comme nous ne dressons ni l'acte d'accusation, ni l'apologie de l'antiquité, essayons d'abord de comprendre en quoi consistait cet affreux spectacle, et nous verrons ensuite ce qu'en pensaient eux-mêmes les païens éclairés. Le degré d'horreur qu'un tel usage mérite dépend de la condition des gladiateurs. Laissons le cas où le gladiateur vendait ou louait librement son sang, et celui où il l'exposait par goût, ainsi que le firent des chevaliers et même des femmes. Car il n'y avait point là d'atteinte à la justice. Que si l'on jetait aux boucheries de l'arène, soit des prisonniers de guerre pour le plaisir des victorieux, soit des

* Sén. le rh., p. 71, 72, 75, 77, 79, 115, 176, 177, 178, 182, 291, 342, 346, 377, 410, 411, 534, 544. — Lucien, les Portraits; le Cynique; Saturnales; Crono-Solon. — Dion Chr., Disc. VII. — Quint., Décl. IX, X, XII, XIII, CCLX. — Juv., Sat. I, v. 92; V, 545; XI, 43; XII, 28, 180. — Hor. Sat. II, 2, v. 99-104. — Tac., Ann., VI, ch. 45. — Pl., Lett., I, 8; X, 94. — Apul., l. IV, IX. — Pétr., I, ch. 48. — Plaut., Trin., v. 296.

esclaves innocents pour les amusements des hommes libres, il n'y a point de paroles assez énergiques pour flétrir un tel abus de la victoire ou un tel oubli de l'humanité. Mais si le temps de ces atroces scandales était passé, si les victimes du cirque étaient des condamnés à mort, la question change d'aspect : la loi cesse d'être barbare à l'égard des victimes ; elle ne l'est plus qu'à l'égard des spectateurs chez lesquels elle pervertit le sens de l'humanité ; elle n'est plus coupable du sang versé, mais elle se démoralise elle-même en faisant un plaisir et un spectacle de ce qui devrait être un exemple, propre à inspirer la terreur et l'horreur du crime. Ce fut là, si je ne me trompe, le cas général des combats de gladiateurs sous l'empire : les combattants étaient ou des condamnés ou des hommes qui faisaient volontairement cet infâme métier. Je l'avoue, les déclamateurs nous représentent encore des captifs et des esclaves destinés à ces jeux sanguinaires ; ils nous font assister aux horreurs morales de l'apprentissage et aux transes de ces combats, d'où l'on ne sortait victorieux que par un crime. Mais ces discours s'appliquaient moins au présent, qu'à l'époque de Spartacus, et je ne sais s'il y eût jamais pendant l'empire, excepté sous Constantin, un seul combat de gladiateurs, où l'on força des ennemis vaincus à s'exterminer. Lorsqu'il s'agit de pareils spectacles dans Tacite, dans Suétone ou dans Sénèque, les gladiateurs sont presque toujours qualifiés de condamnés ou de coupables, (*sontes, noxii.*) Or on ne peut certes appeler cruelle une mort par condamnation juridique, et qu'on recevait les armes à la main, dans le feu de l'action, sous les yeux et au bruit des applaudissements d'une grande foule assemblée. Voilà cependant ce que Sénèque réprouvait, et avec raison. Les motifs qu'il donne sont remarquables : « c'est un coupable, dites-vous ; il a exercé des brigandages. — Eh bien ! Il a mérité d'être pendu. — Il a assassiné.

— Il a mérité d'être tué comme il a tué. Mais vous, malheureux, quel crime avez-vous commis pour être condamné à la vue de ce spectacle ? Frappe, tue, brûle, criez-vous, et vous ne comprenez pas que l'exemple de cruauté que vous donnez peut retomber sur vous. Vous êtes heureux de vivre sous un prince dont rien ne peut corrompre la bonté naturelle.» Et la lettre que nous citons commence par ces mots : « Je rentre chez moi plus cruel et plus inhumain parce que j'ai été parmi les hommes. Je me suis trouvé par hasard au spectacle de l'après-midi, attendant des jeux, des plaisanteries ou quelque autre amusement qui reposât les yeux de la vue du sang humain. Ce fut le contraire : ce qui avait précédé n'était qu'une pitié. Le matin des hommes avaient été livrés aux lions et aux ours ; à midi, ils sont jetés en pâture à la cruauté des spectateurs. Vous entendez crier de toutes parts : pourquoi court-il si timidement au-devant du fer? Pourquoi frappe-t-il avec si peu de courage? Pourquoi ne meurt-il pas de bonne grâce? Et le malheureux est repoussé par les coups des assistants sous le fer qui doit l'achever.» Le mal de ces jeux sanglants était de remuer et d'exciter chez les spectateurs les instincts cruels et féroces de notre nature. C'est aussi pourquoi Plutarque les condamne. « Quand l'homme ne devrait pas même se plaire au sang des animaux, dit-il, le plus magnifique des spectacles pour lui est de voir des combats, des blessures, des morts et des meurtres d'hommes. On apprend dans ces spectacles sauvages l'insensibilité à l'égard de ses semblables et la cruauté.» Les anciens avaient remarqué avant Montesquieu que les princes les plus cruels étaient ceux qui aimaient le plus les combats de gladiateurs : témoin Claude, Domitien, et Commode qui descendit lui-même dans l'arène ; et Tacite nous apprend qu'on blâmait le frère de Germanicus d'avoir trop de plaisir à voir couler le sang, quoique ce ne fût qu'un sang

vil.» Aussi la populace, qui ne réfléchit pas, pouvait bien ne pas aimer les princes qui la sevraient de ces voluptés sanguinaires; les gladiateurs eux-mêmes, quand les combats étaient rares, pouvaient bien se plaindre que le bon temps ne fût plus: les gens éclairés évitaient en général, ou par humanité ou par bon goût, des spectacles qui endurcissent et effarouchent le cœur. Lorsqu'il fut question d'établir à Athènes des jeux de cette espèce, les habitants en abandonnèrent aussitôt l'idée à cette simple parole du cynique Métronax: c'est bien, Athéniens: mais renversez auparavant l'autel de la Pitié[1]. Junius Mauricus refusa aux habitants de Vienne la permission de goûter ce tragique plaisir, et dit au prince qui était saisi de leurs plaintes à ce sujet: Plût aux dieux qu'il me fût possible d'abolir de tels spectacles par tout l'empire! Marc-Aurèle enfin brava les folles rumeurs de la foule en les rendant plus rares et en ne laissant combattre qu'avec des fleurets à pointe émoussée.

Ce n'était pas seulement les combats de gladiateurs qui, selon le mot d'une déclamation, déshonoraient et démora-

1. Voilà ce que raconte Lucien dans la vie du Cynique Démonax, son contemporain; et l'autorité de son récit ne peut être affaiblie par un récit différent de Philostrate. Voici ce que dit celui-ci dans la vie d'Apollonius : « Les Athéniens, se réunissant au théâtre qui est au-dessous de la citadelle, se plaisaient à voir des hommes se massacrer entre eux, et ils avaient plus de goût pour ce spectacle que les Corinthiens aujourd'hui. Ils achetaient à grands frais et de tous côtés des adultères, des voleurs avec effraction, des coupeurs de bourse et une foule d'hommes de cette espèce, pour les faire combattre les uns contre les autres. Apollonius blâmait cette coutume cruelle : invité par les Athéniens à se rendre dans l'assemblée du peuple, il dit qu'il ne viendrait jamais dans un lieu souillé et tout arrosé de sang. Comment, disait-il dans une lettre, la déesse n'a-t-elle pas quitté votre citadelle, lorsque vous répandez un tel sang devant elle? Si vous continuez dans cette voie, lorsqu'arriveront les Panathénaïques, ce ne sont plus des bœufs, mais des hécatombes d'hommes que vous immolerez à la déesse. Et toi, Bacchus, tu honores encore de ta présence ce théâtre souillé de sang humain? Éloigne-toi aussi, Bacchus, et reprends le chemin du mont Cithéron, plus pur que ton théâtre.» (Vie d'Apollonius, IV, chap. 22.)

lisaient les supplices : c'était encore l'exposition aux bêtes et tous les genres de mort, transformés en spectacles et en plaisirs publics. Ici la cruauté la plus atroce se joignait souvent à l'immoralité. Tite-Live a beau nous dire à propos de l'écartélement de Suffétius: que tout le monde détourna les yeux de l'horreur d'un tel spectacle; que ce fut chez les Romains le premier et le dernier exemple de l'oubli des lois de l'humanité dans les supplices, et que Rome peut se glorifier que ses lois pénales furent plus douces que celles d'aucun autre peuple.» Il ne nous parle que des citoyens, que des hommes libres; mais nous voyons par Plaute qu'il n'y a point de raffinement de cruauté qu'on ne se permît sur les esclaves. Or quels étaient les malheureux, qui faisaient les frais de ces spectacles de cannibales que les empereurs et leurs délégués donnaient aux peuples ? N'était-ce pas les esclaves ou les sujets de l'empire qui n'avaient point le titre de citoyens romains? N'était-ce pas sur eux que s'exerçait la sauvage imagination d'un Domitien, faisant voir aux Romains Icare précipité des airs, puis devoré par un lion, Prométhée attaché à un rocher et lentement déchiré par un ours, des hommes dont les membres, encore vivants et tous dégouttants de sang, ne présentaient plus aucune image d'un corps humain? Lisez les lois, vous serez de l'opinion de Tite-Live? Lisez dans Sénèque le détail des instruments de supplice, ou dans Tacite et dans les vies des saints certaines descriptions de martyres, et vous serez effrayé que la cruauté humaine puisse aller jusque-là. C'est contre ces chevalets, contre ces croix, contre ces pieux traversant un homme de part en part, contre ces écartélements, contre ces tuniques ensouffrées, contre ces morts longuement et savamment prolongées, contre tout cet attirail de la cruauté et cet art raffiné des bourreaux, que s'élèvent Lucain, les déclamateurs, mais surtout Fabianus et Sénèque. Les Stoïciens de Rome ne se contentaient pas

de déclamer : ils rappelaient aux Romains les vrais principes du droit pénal. Le premier principe de toute loi positive, c'est l'intérêt de la société. Or s'il est utile à la société de punir et de réprimer ceux qui nuisent aux autres, il ne l'est jamais de le faire avec cruauté. La loi et les jugements doivent toujours incliner vers le parti le plus humain. Marc-Aurèle admettait pleinement avec Sénèque les maximes suivantes: « Celui qui préside aux lois et qui gouverne l'État corrigera, aussi longtemps qu'il le pourra, les âmes par des paroles clémentes, puis par des reproches sévères, et enfin par des peines légères encore et sur lesquelles on puisse revenir. Ce n'est qu'à la dernière extrémité et pour les plus grands des crimes, qu'il est permis de recourir à la peine de mort. » Marc-Aurèle donne une raison admirable de cette lenteur à frapper du dernier supplice. C'est que si celui qui nuit à la société se retranche en quelque sorte du monde et se jette hors du sein de la nature, il a encore la ressource de se réunir au grand tout et de revenir à la nature dont il s'était écarté. Or, selon le mot de Sénèque, celui qui se repent est presque innocent. Que si l'on est réduit à sauver et à rassurer la société par la mort d'un homme, il n'est pas besoin de s'ingénier à varier et à prolonger les tortures, comme si la justice faisait ses délices des souffrances humaines. C'est la cruauté, disaient Sénèque et Fabianus, c'est la cruauté seule qui a imaginé ces chevalets, ces dislocations de membres, ces marques au front avec un fer rouge, ces amphithéâtres remplis de bêtes féroces, ces crocs avec lesquels on traîne les cadavres à la voirie, ces fouets, ces croix, et ces feux dont on environne des malheureux à demi enfouis dans la terre. Il y a de la barbarie à prolonger le supplice et à faire périr membre par membre et veine par veine ; il y a de l'humanité à tuer vite et d'un seul coup. Mais que dire des supplices, lorsqu'on en

fait un spectacle et un amusement public, et que les spectateurs deviennent pires que les bourreaux par la joie sauvage dont ils se repaissent, par l'animosité qu'ils montrent contre ceux qui ne meurent pas comme il faut? Où est donc la majesté de la justice, la moralité des châtiments? Lorsque le magistrat doit prendre la triste robe de juge criminel et qu'il fait convoquer l'assemblée du peuple pour l'audition d'une sentence, il monte au tribunal non pas en furieux et comme un ennemi de l'accusé, mais pour ainsi dire, avec le visage impassible de la loi; il prononce d'une voix calme et grave les paroles solennelles du jugement; il ordonne de conduire le coupable au supplice avec sévérité, mais sans emportement et sans cruelle joie. Où trouver cette triste, mais sainte gravité dans ces exécutions qui servent de spectacle et non d'exemple? Le peuple tout entier n'y prend-il pas les sentiments des Phalaris? Ne désapprend-il pas l'humanité? Et n'est-ce pas le comble d'une furieuse démence que de faire sa joie des tortures d'autrui? Oui, il y a une férocité de bête fauve à goûter avec délices le spectacle du sang et des blessures.*

L'unité du genre humain, l'égalité des hommes et par suite l'équité dans l'État, l'égale dignité de l'homme et de la femme, le respect des droits respectifs des conjoints et de ceux des enfants, la bienveillance, l'amour, la pureté dans la famille, la tolérance et la charité envers nos semblables, l'humanité dans toute circonstance et même dans la terrible nécessité de punir de mort les criminels dangereux et

* Sén. le phil., Des Bienf., VII, ch. 19; De la Col., I, ch. 25; III, 3; Clém., I, 15, 16, 17, 24, 25; Briév., ch. 13, 14; Prov., ch. 4; Lett., 14, 24, 61, 90, 95. — Arr. Ent. d'Ép., I, ch. 19. — Lucain, II, v. 177. — Fabianus, dans Sén. le rhét., Cont., II. — Plut., Se nourr. de chair, Disc. II, ch. 2. — Tac., Ann., I, ch. 87; IV, 63; XII, 56; XIII, 33; XIV, 14. — Suét., Néron, chap. 12. — Juv., Sat., II, v. 144; III, 34; IV, 99-101; VIII, 190-194; XI, 8. — Plin., Pan., chap. 33; Lett., I, 22. — Lucien, Vie de Démonax. — Mart., I, 6, 7, 8.

incurables : voilà le fonds d'idées qui remplit les livres des derniers Stoïciens. Mais les philosophes, si nombreux qu'on les suppose d'après les satires de Lucien, n'auraient pas suffi pour propager partout ces doctrines et pour en pénétrer la société, s'ils n'avaient trouvé d'utiles auxiliaires dans les sophistes grecs et dans les déclamateurs latins. J'appelle l'attention sur ce point trop négligé par les historiens de la littérature et de la philosophie[1]. Les sophistes, comme leur nom l'indique et selon la définition de Philostrate, s'occupaient à la fois de philosophie et d'éloquence. Les déclamateurs s'adonnaient principalement à l'art de la parole, et même quelques-uns tels que Sénèque le père, Quintilien et Fronton, méprisaient souverainement les docteurs de la sagesse. Mais comme il est impossible, si prévenu que l'on soit pour les belles phrases et les figures oratoires, de toujours parler à vide, l'éloquence affamée des rhéteurs était bien de temps en temps obligée de se jeter sur les idées

1. Cette question déja touchée par Pithou, mais de cette manière diffuse et confuse qui appartient à nos érudits du XVIme et du XVIIme siècle, mérite d'être approfondie. Je regrette que nous n'ayons pas encore sur les déclamateurs latins les consciencieux et remarquables travaux d'un de nos anciens professeurs de l'École normale, enlevé l'année dernière à l'Université et aux lettres. M. Rinn, qui joignait à une érudition vaste et bien digérée, à un goût sûr et délicat, une intelligence aussi fine et aussi distinguée, que son caractère était droit et ferme, avait un penchant décidé pour Sénèque et pour toute la littérature de cette époque, dont il sentait vivement les qualités, sans en dissimuler les défauts. Défauts et qualités, il en montrait ingénieusement l'origine dans les leçons et les discours des déclamateurs. Cela le conduisait à rechercher les idées qui défrayaient cette éloquence factice, lorsqu'on voulait ne point parler pour ne rien dire ; et je sais qu'il avait noté curieusement toutes les questions de morale et de droit, dont il se trouve des traces dans ces phrases et ces figures de rhétorique que Sénèque le père nous a conservées. Malheureusement, arrêté par cet esprit de critique que l'École normale et l'enseignement développent outre mesure, il n'a rien osé publier. Il reculait par excès de sévérité pour lui-même devant le travail définitif de la rédaction. Ses savantes notes pourront-elles être facilement mises en état de voir le jour ? C'est ce que doivent désirer les amis des lettres et tous ceux qui aiment à se souvenir de M. Rinn.

morales qui avaient cours. Les sophistes tels que Lucien, Hérode Atticus, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr, et plus tard Thémistius et Libanius étaient plus philosophes, et les déclamateurs affectaient plus l'éloquence et la politique. Les premiers aimaient surtout les thèses générales, développées par les Platon, les Épicure et les Zénon. Les autres, moins portés aux idées spéculatives, sont peut-être plus moralistes, et certainement ils touchent par beaucoup de côtés aux hommes de droit. Quintilien a beau dire que les causes dont les déclamateurs plaidaient le pour et le contre ne se rencontraient jamais dans la vie et au barreau. Il est constant qu'en mettant sans cesse en question le pouvoir du père de famille, qu'en revendiquant ou la liberté du fils, ou les droits de la femme et de la mère, ils agitaient des questions vivantes, qui faisaient dans ce moment même l'objet des méditations et des travaux des jurisconsultes[1]. Si nous

1. Quintilien indique lui-même le point où les déclamateurs et les jurisconsultes devaient souvent se rencontrer. « On discute souvent parmi les jurisconsultes la lettre et l'esprit de la loi, et la plus grande partie des controverses de la jurisprudence roulent sur cette question : quel est le sens, l'esprit de la loi écrite? Il n'est pas étonnant qu'il se produise des discussions de ce genre dans les écoles des déclamateurs, où l'on imagine à dessein des suppositions qui puissent y donner lieu. (Inst. orat., liv. VII, ch. 7.) Les déclamateurs ne se contentaient donc pas toujours d'agencer plus ou moins industrieusement des syllabes et des phrases à effet, et comme le dit Quintilien, de blesser les pères ou les maris par métaphore et par figure oratoire. Ils discutaient sans cesse l'esprit des lois anciennes ou des lois existantes, et leurs sujets pouvaient bien être absurdes et impossibles de fait, sans l'être logiquement. Voici un cas que cite Quintilien et qui ne s'est peut-être jamais présenté, mais qui fait ressortir très-bien les difficultés inextricables de la *manus* ou du pouvoir, soit du père, soit du patron. « Qu'un père ait plein pouvoir (droit de mettre la main, *injectio manus)* sur son fils, un patron sur son affranchi; que les affranchis suivent l'héritier : voila la loi. Une personne prend pour héritier le fils d'un affranchi, a-t-il ou non le droit de *manus?* Son patron soutient qu'il ne peut avoir le pouvoir d'un père, étant lui-même dans la main d'un patron. » (VII, ch. 7.) Discussion pour et contre; le patron soutient le vieux droit; son client doit l'interpréter à son propre avantage : il ne le peut guère qu'en invoquant le droit naturel. C'est ainsi que les sujets romanesques et bizarres des déclamateurs pouvaient cacher et cachaient en effet des questions de droit légal et de droit naturel.

voulions préciser le rôle des sophistes et des rhéteurs dans la diffusion des idées morales, nous dirions que les sophistes ont plus servi au développement des principes qui deviennent la conscience d'un peuple; et les déclamateurs au développement des idées qui peuvent passer dans les lois; que les uns préparaient et secondaient, à leur insu et sans le vouloir, la révolution évangélique contre laquelle ils se tournèrent bientôt, et les autres, la révolution légale qui s'accomplit par le droit romain. Les uns et les autres, malgré leur verbiage et leur frivolité d'esprit, ont rendu d'incontestables services à la pensée en la vulgarisant. Voyez Dion Chrysostome et Lucien : vous les trouvez à Athènes, à Tarse, à Alexandrie, à Antioche, en Italie, en Espagne et en Gaule; ils sont sur toutes ces grandes routes que le génie de Rome ouvrait aux communications de l'univers; ils vont partout, prodiguant leur parole un peu banale, mais qui portait avec elle quelques lambeaux des plus belles doctrines des philosophes. Les déclamateurs, à l'exception de quelques-uns, comme Apulée, ne courent guère le monde; mais ils vivent au sein de la cité qui pouvait se dire la ville universelle. Ils parlent, et toute la jeunesse se forme à leur école: hommes d'État, hommes de guerre, poëtes, avocats, jurisconsultes, tous ont fréquenté et fréquentent[1] plus ou moins les basiliques où trônent les maîtres de la parole. Aussi tous les écrivains grecs ou romains de cette époque paraissent-ils avoir été imbus et comme pétris des mêmes idées; et les doctrines stoïciennes qui avaient alors la vogue se retrouvent, même avec leurs formules paradoxales, chez les Orientaux et chez les Occidentaux, initiés par les Grecs aux habitudes et aux secrets de la pensée. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre souvent les jurisconsultes

1. On ne *déclamait* pas seulement à vingt ans ; on déclamait toute sa vie, fût-on un des premiers au barreau, dans la magistrature, dans les affaires ou dans les lettres.

parler la langue philosophique de Cicéron où de Sénèque. Une institution, qu'on doit aux empereurs, vint affermir et renforcer ce mouvement : Vespasien et Domitien établirent à Rome des chaires publiques d'éloquence, payées par l'État; Marc-Aurèle y ajouta des chaires de philosophie pour les principales sectes, en étendant le bienfait de cette instruction publique à tous les grands centres de l'empire. Le droit peut naître maintenant, et les peuples l'accepteront docilement et sans peine; car il sortira des principes philosophiques, qui sont devenus l'héritage commun de l'humanité.

L'influence de la philosophie et notamment du Stoïcisme est manifeste dans le droit romain qui, grâce à l'édit perpétuel d'Adrien, à l'édit provincial de Marc-Aurèle et à la constitution par laquelle Caracalla donna à tous ses sujets le titre de citoyens, devint la raison écrite non d'une ville, mais de toutes les nations soumises à l'empire. Des Gracques à Auguste, le droit qui, dans tout ce qui concernait la politique, s'était déjà beaucoup modifié par l'influence du tribunat, commence à se transformer dans sa partie purement civile, moins par l'action immédiate et directe de la philosophie ou de tel ou tel système, que par le progrès même de la civilisation et par le mélange de l'éducation romaine avec les connaissances grecques. Mais d'Auguste à Alexandre Sévère, le Stoïcisme s'introduit de jour en jour dans la jurisprudence, et s'il n'en chasse pas complétement le vieil élément romain, il le contre-balance sans cesse par la justice naturelle et par l'humanité. On peut même dire que le droit prétorien, qui est surtout l'œuvre de la philosophie ou de l'esprit nouveau qu'elle a fait naître, prévaut presque partout sur le droit *civil*[1]. Toutefois il ne faut rien

1. *Civil*, dans le sens des jurisconsultes romains, qui opposent sans cesse le *jus civile* au *jus naturale* et au *jus gentium*. Le droit civil, c'est le droit d'une ville ou d'un État; le droit des gens, c'est le droit commun à tous les peuples; le doit naturel, c'est le droit commun à tous les êtres animés. Ainsi, l'union de

exagérer : l'équité est loin de régner seule dans les lois de l'empire. Si vous ne considérez que les principes généraux, mis en avant par les jurisconsultes, à la vue de ces maximes et de ces formules toutes stoïciennes, vous pourriez croire que la philosophie est entrée dans le droit, comme dans une place conquise, enseignes déployées. Mais que sa victoire paraît incomplète, lorsqu'on passe des principes aux applications particulières ! Les Pandectes ne sont qu'un recueil incohérent de décisions contradictoires, où la justice et la vérité s'efforcent continuellement de tourner l'absurdité et l'injustice, sans oser les frapper en face. De là une multiplicité de distinctions et de restrictions à fatiguer la patience la plus intrépide, à désespérer l'érudition elle-même, presque autant que le bon sens. C'est pourtant dans ces subtilités et ces paralogismes sans nombre, qu'il faudrait chercher le progrès réel du droit, et non dans les belles sentences que les légistes aiment à débiter, parce qu'ils ont la prétention d'être les maîtres de la vraie philosophie et les docteurs de la science des choses humaines et divines. Je ne puis effleurer que très-sommairement un aussi vaste sujet. Mais qu'importe, si je parviens à faire comprendre comment les principes, professés par les Stoïciens, ont peu à peu pénétré dans les lois romaines ?

La condition essentielle et suprême du droit, c'est l'égalité : ce qui fait que tous les hommes peuvent être concitoyens et par conséquent avoir les mêmes droits, c'est qu'ils sont égaux, et réciproquement, ils sont égaux parce qu'ils sont originairement soumis à la même loi universelle. Les jurisconsultes adoptèrent ce grand et simple principe, que les Stoïciens de la Grèce et de Rome avaient toujours

l'homme et de la femme, ou plutôt d'un mâle et d'une femelle, est de droit naturel; le mariage est une institution du droit des gens; les lois particulières qui le régissent ici ou là sont des institutions du droit civil.

professé et qui était si conforme à l'unité de l'empire. Florentinus admettait, en se servant des termes mêmes de Sénèque et de Cicéron, que la nature a établi entre nous une certaine parenté : *cognationem quamdam.* « En ce qui concerne le droit naturel, disait Ulpien, tous les hommes naissent libres, tous sont égaux. » Hermogène, répétant les mêmes idées, écrivait : « Des guerres s'élevèrent, il s'ensuivit des captivités et la servitude qui est contraire au droit de la nature ; car originairement et par le droit naturel, tous les hommes naissaient libres. » Croit-on que les jurisconsultes qui posent si formellement le principe de l'égalité, tenteront franchement de l'appliquer ? Il n'en est rien. Je ne sais pas et l'histoire ne nous a pas suffisamment appris ce qu'ils dirent et firent dans le conseil des princes où ils étaient appelés ; mais dans ce qui nous reste de leurs livres, ils ne font que commenter les lois existantes, heureux quand ils peuvent trouver un rescrit impérial ou même une simple lettre, qui s'accorde avec leur philosophie. On ne peut certes leur reprocher d'avoir si longuement expliqué toute cette jurisprudence du *jus latinum*, du *jus italicum* et de toutes les inégalités que la conquête avait créées. Car il ne me paraît pas douteux qu'ils aient eu la plus grande part, sinon l'initiative, dans la législation qui effaça enfin ces catégories politiques, source de tant d'iniquités dans le droit civil, et qui étaient si contraires à la vraie destination de l'empire. Ce qu'il faut leur reprocher, c'est d'avoir fait si peu d'efforts pour détruire certaines distinctions qui n'avaient plus de raison d'être, et qui ne faisaient que compliquer inutilement le droit en violant la justice naturelle. A moins d'être amoureux d'archéologie juridique, on ne doit pas comprendre qu'ils aient si fort tenu à la distinction des héritiers *siens* et des autres héritiers, des enfants emancipés ou non, aux lois d'Auguste sur le mariage des sénateurs et des patriciens

avec des affranchies, à certaines inégalités tout aristocratiques des hommes et des femmes dans les successions ou dans d'autres actes civils[1]. C'est qu'ils sont moins des philosophes qui poursuivent les principes dans leurs conséquences naturelles pour les appliquer, que des hommes de droit, qui cherchent des moyens termes et des biais pour atténuer ce qu'il y a dans les lois existantes d'injurieux et, en même temps, de contraire à leurs propres idées ou bien à l'état actuel de la société et des mœurs. Aussi ne me paraissent-ils l'emporter sur les jurisconsultes de l'âge précédent que parce qu'ils ont une vue claire des principes du droit naturel, tandis que les autres allaient un peu au hasard de l'instinct et des circonstances.*

Partout la même antithèse entre la logique des principes et la logique du fait ou de l'habitude. C'est ce que nous allons voir d'abord dans le droit domestique. Les femmes soit dans le mariage, soit hors du mariage, avaient reconquis leur liberté sous une dépendance apparente et nominale. En effet, les matrones *ingénues* qui n'étaient point mariées, furent délivrées de la tutelle gênante et tyrannique des *agnats* par une loi de Claude, que les jurisconsultes approuvent volontiers; et si elles eurent encore un tuteur, c'était moins pour les retenir éternellement dans la sujétion et dans l'enfance, que pour les garder de l'ignorance et de la faiblesse naturelles à leur sexe. Encore les jurisconsultes ne convenaient-ils pas que cette dépendance fût juste et raisonnable. En effet, si la veuve *ingénue* qui avait trois enfants et l'affranchie qui en avait quatre étaient capables d'agir sans les conseils et l'autorisation d'un tuteur, comment la femme

1. Ainsi, depuis Claude, il était permis d'épouser la fille de son frère et non la fille de sa sœur. Ainsi, on admettait le mariage d'une patricienne avec un affranchi, mais non d'une affranchie avec un patricien.

* Dig., liv. IV, §. 1, *De statu hominis;* liv. IV, *De inst. et jure;* liv. XXXII, *De reg. juris.*

qui n'avait pas d'enfants ou qui n'en avait qu'un ou deux en aurait-elle été incapable? Les jurisconsultes auraient pu, ce me semble, se ressouvenir davantage de l'égalité morale des sexes, que la philosophie avait proclamée depuis Socrate et qui avait été si vivement défendue par les Cyniques et par les Stoïciens. On sait ce qu'était le mariage à la fin de la république et sous les empereurs. Les jurisconsultes, il est vrai, le définissaient avec les Stoïciens une association et une communauté de toute la vie, dans laquelle les conjoints participent au même droit humain et divin; mais ce n'était au fond qu'un simple contrat qui, formé par la volonté, pouvait être dissous par la volonté. L'autorité du mari, si terrible autrefois, était à peu près nulle; la *confarréation* et la *coemption,* par lesquelles la femme tombait sous la main de l'homme, s'en étaient allées en désuétude: loin de conserver, je ne dis pas dans la lettre de la loi, mais en réalité, le droit despotique de vie et de mort sur toutes les personnes de sa maison, le chef de famille n'avait même plus en général la disposition absolue des biens que l'épouse avait apportés dans l'association; et la faculté du divorce avait rompu toutes les chaînes justes ou injustes de la dépendance conjugale. On ne pouvait donc plus dire comme le vieux Caton: «Celui qui n'a point divorcé, est le juge de sa femme à la place du censeur. Il a sur elle un véritable empire despotique. A-t-elle fait quelque chose de mauvais ou d'indécent? C'est à lui de la châtier. A-t-elle bu du vin ou s'est elle permis quelque familiarité malhonnête avec un homme étranger? C'est à lui de la condamner. Si vous la surpreniez en adultère, vous pourriez la tuer impunément sans autre forme de procès. Mais si elle vous y surprenait, elle n'oserait même pas vous toucher du bout du doigt: elle n'en a pas le droit.» La loi avait encore la condescendance de ne point punir ou de punir légèrement celui qui avait tué

sa femme en flagrant délit d'infamie ; mais le pouvoir de l'homme se réduisait au droit ou plutôt à l'obligation de poursuivre devant les tribunaux les désordres et le déshonneur de sa maison. La femme, de son côté, avait action contre son mari pour mauvais traitements. Et pour quelles causes? Était-ce seulement, lorsqu'il la négligeait pour entretenir une maîtresse, ou bien lorsqu'il se permettait contre elle de graves outrages ou des actes de brutalité ? Je ne voudrais pas trop accorder à l'autorité des déclamateurs, mais je ne puis croire qu'ils aient tracé un tableau de pure fantaisie, lorsqu'ils nous représentent des matrones allant devant le juge pour obtenir des bijoux et des vêtements convenables à leur condition et à leur fortune. Il ne s'agissait donc plus d'établir l'égalité entre les époux ni de restituer à la femme sa personnalité absorbée dans le pouvoir de l'homme : l'égalité existait de fait et les personnes n'étaient que trop distinctes. Il aurait fallu rendre au chef de famille, non point son antique empire qui n'était qu'une tyrannie, mais son autorité légitime et naturelle. Or, quoique je reconnaisse bien la sévérité stoïque et romaine dans le langage des jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de l'honneur et de la sainteté de la famille, je ne trouve point qu'ils aient tenté de remédier à la licence qui la souillait. Ils respectèrent toujours les lois d'Auguste, au lieu d'imiter Musonius Rufus, en attaquant le *concubinat*, et en déclarant qu'il n'y a de génération sainte et légitime qu'autant qu'elle est consacrée par un vrai mariage. Ils ne montrèrent pas une initiative plus hardie contre la faculté illimitée du divorce, malgré les invectives des philosophes et des poëtes contre les scandales de cette prostitution autorisée par la loi.

Il me reste à dire un mot sur la mère de famille et sur les enfants. Si la femme, en tant que femme, est traitée plus libéralement par la jurisprudence impériale que par les légis-

lations antérieures, elle est loin d'avoir, comme mère, les droits qui lui semblent dévolus par la nature. En tutelle elle-même, elle ne pouvait être la tutrice de ses fils ou de ses filles; et d'un autre côté, les jurisconsultes n'admettaient point que la succession des enfants revînt aux parents[1] ou aux ascendants par une nécessité naturelle : ils se contentèrent en conséquence de leur faire leur part, moins par devoir d'équité, que par simple commisération, selon l'expression d'Ulpien. Je ne sais si les philosophes s'étaient occupés de ces questions dans leurs nombreux ouvrages sur le mariage et sur les lois ; ces ouvrages sont perdus. Mais je m'étonne que les jurisconsultes n'aient pas ici franchi les limites de l'ancien droit. Car je trouve dans le Panégyrique de Trajan les idées les plus simples et les plus justes sur le droit naturel de succession ; et d'autre part, les mœurs laissaient plus de droits à la mère que les lois. Ainsi je lis dans la Consolation de Sénèque adressée à Marcia, fille de Crémutius Cordus : « Ton fils fut jusqu'à l'âge de quatorze ans sous la direction de ses tuteurs, et toujours sous la garde de sa mère. Quoiqu'il eût sa maison à lui, il ne consentit jamais à quitter la tienne. Arrivé à l'adolescence, il ne voulut point aller à l'armée pour ne pas s'éloigner de toi. Il ne s'écarta jamais de ta présence, et c'est sous tes yeux qu'il perfectionna les qualités de son heureux naturel. » Ces détails de discipline domestique sont confirmés par d'autres semblables qu'on peut voir dans l'Apologie d'Apulée. Mais surtout je trouve dans la Consolation à Helvia un texte, qui me ferait croire que les historiens du droit pourraient bien exagérer l'incapacité des femmes romaines à la tutelle de leurs enfants. « Tu as administré notre patrimoine, dit Sénèque à sa mère, avec

1. Excepté au père, lorsque les enfants n'étaient pas émancipés de son pouvoir. Mais le pouvoir paternel, tel que l'entendent les jurisconsultes, est d'institution civile et non naturelle.

tout le soin qu'on donne à ses propres biens, avec le fidèle et strict respect qu'on doit à ceux d'autrui. » Quoi qu'il en soit, ce n'est que sous les empereurs chrétiens que les droits naturels de la mère furent reconnus et consacrés par la loi écrite. *

Quant aux enfants, qu'ils le fussent par nature ou par adoption, ils ne cessèrent pas d'être considérés comme la propriété du père de famille, tant qu'ils n'étaient pas émancipés. Il est vrai que ce pouvoir étrange du père devait « se manifester, selon les jurisconsultes, par l'amour et non par la cruauté. » Mais il n'en était pas moins exorbitant et contraire à la nature, qui émancipe comme d'elle-même les enfants, quand ils sont arrivés à l'âge d'homme. Selon le droit romain, le fils non émancipé ne possédait rien en son nom et ne disposait en maître que de son *peculium castrense*, quand il en avait un. Si l'on ne connaissait point la force de l'habitude et la religion ordinaire aux légistes pour le droit écrit, on comprendrait difficilement comment des hommes, versés la plupart dans la philosophie, ont à peine osé toucher à un pareil droit. Les deux seuls points où ils ont réduit quelque peu le pouvoir du père, sont la faculté de déshériter entièrement ses enfants et celle de les garder sous sa puissance sans les marier. Les proconsuls furent autorisés à contraindre le père de marier et de doter ses enfants; et l'on admit qu'on empêche ses enfants de se marier, lorsqu'on ne leur cherche point de parti.[1] D'un autre côté, tout testament, quoique fait suivant les lois, pouvait être attaqué comme inofficieux, quand il n'était pas fait suivant ce que prescrit la piété pater-

* Ulp., Reg., t. XI, §. 8. — Paul., Sent., t. XXVI, §. 5. — Cat., Fragm. — Tacit., Ann., II, ch. 85. — Quint., Décl. X, XVIII. — Dig., liv. XXXVIII, t. 6.

1. Héliogabale avait fait une loi qui n'est pas restée, que je sache, dans le Droit romain : toute fille, âgée de vingt-cinq ans et que ses parents n'avaient point pourvue, était autorisée à se marier comme elle l'entendait.

nelle. Car on ne doit point souffrir, dit Gaïus, que les parents commettent dans leurs testaments une injustice contre leurs enfants. Les lois forcèrent d'ailleurs les parents à reconnaître leurs fils ou leurs filles légitimes, ce qui était dans l'origine laissé au bon plaisir du père; elles les condamnèrent à fournir à leurs enfants des aliments et le nécessaire : et par ces deux dispositions elles arrêtèrent sans doute, autant que cela était possible, l'habitude de l'exposition qu'elles flétrirent. «C'est un parricide, dit Paul, non-seulement d'étouffer les enfants encore dans le sein de la mère, mais aussi de les abandonner après qu'ils sont nés, de leur refuser des aliments, de les exposer dans les lieux publics à la compassion des passants, quand on n'a soi-même aucun sentiment de pitié.*

Le seul point sur lequel l'*Édit* du préteur ou la jurisprudence de l'empire innova résolument, est le droit et l'ordre des sussessions. Les Douze Tables avaient reconnu trois ordres de successibles. En première ligne venaient les héritiens *siens*, c'est-à-dire les enfants ou petits-enfants du père de famille qui venait de mourir, plus sa femme *in manu*, parce qu'elle était assimilée à une fille, et en outre la femme en *puissance* du fils en *puissance*. A défaut des héritiers *siens*, la succession revenait à l'*agnat* le plus proche, ou au plus proche parent, homme ou femme, par les mâles. Mais le droit de succéder s'arrêtait pour les femmes à la sœur. Ainsi la tante ne succédait pas au neveu, la cousine au cousin, tandis que le cousin succédait à la cousine, le neveu à la tante. A défaut d'*agnats,* la succession passait aux *gentiles*. L'Édit du préteur modifia profondément cette législation artificielle et purement civile, en plaçant à côté des héritiers créés par la loi tout un ordre nouveau de successibles, qui ne devaient leurs droits qu'au sang et à la nature. Je reproduirai ici les innovations du préteur et les critiques de Gaïus

* Dig., l. XXV, t. 3; XLVIII, 9, 20, L. 17. — Paul., Sent., liv. IV, t. 5.

contre les Douze Tables, pour montrer quels principes tendaient à remplacer dans la famille les dispositions factices de l'ancienne jurisprudence. Quoi donc! dit Gaïus, les enfants qui ne sont plus sous la puissance du père, parce qu'ils sont émancipés ou pour d'autres causes, ne succéderont pas et seront exclus de la famille comme des étrangers. Les *agnats* qui ont subi un changement d'état civil, doivent-ils perdre par cela-même les droits naturels de l'agnation? Pourquoi les femmes *agnates*, autres que les sœurs, seraient-elles privées de la succession? Que penser de l'exclusion absolue des parents de la femme? C'est là une loi dure, étroite, pleine d'iniquités. Le préteur a donc eu raison d'appeler par la *possession des biens*[1] tous les enfants à la succession de leur père. S'il n'y a ni enfants ni héritiers siens, l'agnat qui aura conservé la parenté civile, c'est-à-dire non émancipé, viendra en seconde ligne, quand même son degré de parenté serait plus éloigné que celui des autres agnats émancipés. Mais à défaut des agnats, le préteur introduisit une troisième catégorie ainsi composée : 1° des femmes agnates, autres que les sœurs; 2° des agnats émancipés; 3° des agnats qui viennent après l'agnat le plus proche et que l'ancienne loi n'admettait pas à succéder, quand celui-ci refusait; 4° des parents par les femmes ou des cognats, oubliés ou plutôt repoussés par les Douze Tables; 5° des enfants qui avaient passé par l'adoption dans une famille étrangère. Tel est le changement le plus considérable, apporté au droit ancien par le préteur, et que les légistes accueillirent avec empressement. Si l'on excepte la part faite aux enfants émancipés et qui n'avaient pas été adoptés dans une autre famille,

1. C'est encore un de ces biais, une de ces subtiles distinctions de la jurisprudence romaine. Les successibles, admis par le préteur à faire valoir leurs droits, ne succèdent pas, ils entrent simplement en possession : car, selon Gaius, le préteur ne peut pas faire des héritiers.

la justice naturelle ou celle qui est fondée, comme disaient les déclamateurs, dans la vérité même des choses, est loin encore d'être pleinement reconnue par le Code : elle n'y vient timidement qu'à la troisième place. Mais enfin le principe est formellement posé; il ne reste qu'à en tirer les conséquences pour perfectionner le droit des successions domestiques.*

Nous passerons rapidement sur les contrats que les citoyens peuvent faire entre eux, et sur leurs rapports civils. Quelque imparfaite que soit sur ce point une législation, elle repose en général sur les principes du droit naturel. Ces principes sont fort simples, et les jurisconsultes de l'empire les expriment le plus souvent dans les termes mêmes des Stoïciens. Il y a, disent-ils une certaine parenté *(cognatio)* entre les hommes: d'où il suit qu'on doit rendre à chacun ce qui lui est dû, que personne n'en doit léser un autre; que l'homme ne doit point tendre de piéges à l'homme; qu'il est défendu de s'enrichir au détriment et par le mal d'autrui[1]. Ces maximes n'étaient probablement pas énoncées dans les lois des Douze Tables; mais qui peut douter qu'elles ne leur servissent de fondement? Le grand progrès du droit nouveau sur le droit ancien, c'est qu'il respecte moins superstitieusement les paroles et les syllabes, et qu'il tient plus de compte de la bonne foi. Mais nous le répétons, il n'y a point là de quoi rechercher curieusement l'influence de la philosophie. C'est dans les rapports des affranchis et des patrons, des maîtres et des esclaves que se fait surtout sentir l'antagonisme de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau.

Quelle était la condition des affranchis parmi les citoyens? Il ne faudrait pas juger de leur condition légale par la

* Gaius, liv. III, chap. 18 et 19.

1. Toutes formules, qu'il serait facile de retrouver dans le traité de Cicéron sur les Devoirs.

fortune que firent quelques uns dans le monde. L'affranchi demeurait le client de son ancien maître; il lui devait certains hommages et des services assez onéreux; il était tenu de souffrir ses remontrances, ses corrections, ses outrages, même ses coups; son esclavage durait encore à demi dans la liberté. « Le préteur ne doit pas souffrir, dit Ulpien, qu'un homme, hier esclave, affranchi aujourd'hui, vienne se plaindre que son maître l'a injurié en paroles, ou l'a légèrement frappé. Mais si le patron a fait battre son affranchi de verges ou de coups de fouet, s'il lui a fait quelque blessure non médiocre, il est juste alors que le préteur vienne en aide à la personne lésée. » Nous allons encore voir paraître ici la main protectrice de la loi: des patrons abusaient du droit qu'ils avaient d'exiger certains travaux de leurs affranchis; le préteur mit une borne à leurs exigences excessives. Il fut admis que l'ancien maître devait ou nourrir ses clients, ou leur laisser le temps de gagner leur vie. Il ne put demander que des services en rapport avec la dignité, les ressources ou le métier de ses affranchis. Il ne lui fut point permis de leur défendre d'exercer la même industrie que lui dans la même localité. Mais surtout le sort de l'affranchi est assuré. Grâce aux précautions dont la loi entoure l'affranchissement et à sa faveur ou à sa juste partialité pour la liberté, celui qui est sorti de l'esclavage n'a plus à craindre d'y retomber par l'humeur et la mauvaise foi de son ancien maître. A l'époque de Cicéron, l'affranchissement n'était en général qu'un acte privé sans garanties, et d'après une loi de Drusus, il suffisait que le patron niât d'avoir donné la liberté à son affranchi, pour que celui-ci redevînt esclave. Une fois libre maintenant, un homme l'est pour toujours, lui et les siens. Il n'est pas encore sur le pied de l'égalité avec ceux qui sont nés libres; il est le client obligé de son patron et même du successeur de son patron. Mais

cette demi-servitude n'atteint que sa personne, et ses enfants naissent *ingénus*[1]. Il y a plus, l'empereur pouvait effacer la tache de l'origine servile de l'affranchi, en lui accordant le droit de porter l'anneau d'or: car il rendait à qui il voulait l'ingénuité et comme les titres de naissance communs à tous les hommes, qui naissent libres et égaux dans le principe. La condition des femmes affranchies était plus dure. La loi de Claude, qui avait délivré les matrones de tout ce qu'il y avait de gênant et d'oppressif dans la tutelle, laissait subsister cette servitude pour la *liberta*. La femme affranchie ne pouvait se marier ni faire aucun acte civil qu'avec l'autorisation de son patron; elle lui était par là soumise, corps et âme, et c'était d'elle qu'il était vrai de dire ce qu'un déclamateur écrit du *libertus*: « Se prêter à la passion amoureuse d'un homme, c'est condescendance pour l'affranchi, comme c'est nécessité pour l'esclave. » Elle était donc vouée presque nécessairement au métier de courtisane, et quand le patron n'abusait pas d'elle pour assouvir son libertinage, elle était forcée ou peu s'en faut de se livrer à la luxure publique, tant pour gagner sa vie que pour satisfaire aux exigences de son ancien maître. Je ne doute point qu'ici la protection de la loi ne fût inefficace : il faut pourtant la remarquer comme une preuve du progrès des idées. Ovide exprimait l'opinion de son époque, lorsqu'il écrivait: « Qu'une matrone respecte et craigne son mari; qu'elle fasse garder sa pudeur: c'est bien, les lois et l'honnêteté le lui commandent. Mais toi, te faire garder, toi, que la *vindicta* vient à peine de racheter de l'esclavage! Qui pourrait le supporter? » Deux siècles plus tard, la différence de la femme affranchie et de la matrone

1. On ne connaît plus que deux classes d'hommes, et cela, dès l'époque de Suétone, c'est-à-dire, à partir de Nerva au plus tard : les *ingenui* et les *libertini* ou *liberti*. La différence des *libertini* (enfants d'affranchis) et des *ingenui* ne subsiste plus. *Libertus* et *libertinus* sont synonymes.

avait disparu avec celle des hommes libres de race servile et des hommes libres de race *ingénue*. « Nous devons regarder comme mère de famille, dit Ulpien, la femme qui vit honnêtement; car ce sont les mœurs qui distinguent la mère de famille des autres femmes ; et sur ce point, il importe peu qu'on soit mariée ou veuve, ingénue ou affranchie : ni le mariage ni la naissance ne font la mère de famille ; ce sont les bonnes mœurs. » Dès lors celui qui tentait de corrompre la pudicité d'une femme affranchie, pouvait être poursuivi comme d'injures, aussi bien que s'il se fût adressé à une matrone de race ingénue. Chose remarquable dans ces siècles de corruption : le seul intérêt que les lois protègent également dans tous, même dans les esclaves, est celui de la pudeur.*

Il y avait une classe d'hommes complétement abandonnés de la loi jusqu'à l'époque impériale, la classe des esclaves, sans contredit la plus nombreuse de toutes. Le sentiment de la justice naturelle, qui s'efforçait de pénétrer dans toutes les relations sociales, intervint enfin dans les rapports des maîtres et des esclaves, avec plus de hardiesse peut-être que dans tous les autres. On comprend d'ailleurs que nulle part son intervention ne fût plus nécessaire. L'affection corrige ce qu'il peut y avoir d'inique dans le droit de famille; mais si la loi ne défend point l'esclave, rien ne le défend. Le jour où Auguste menaça de sa vengeance son ami Védius Pollion, s'il faisait encore jeter des esclaves à ses murènes pour engraisser ces poissons voraces, on put comprendre qu'à défaut de la loi, il y avait maintenant un personnage redoutable entre le maître et ses serviteurs, et que le pouvoir absolu d'un homme sur un autre allait enfin recevoir des limites. Des gens cruels et intéressés abandonnaient leurs esclaves

* Dig., liv. XXXVIII, 1; XLVII, 1, 10; L, 16. — Ovide, Art d'aimer, liv. III, 613.

malades, et les revendiquaient ensuite, si le hasard leur avait rendu la santé. Claude établit que celui qui n'avait pas pris soin, comme il le devait, de ses esclaves malades, n'aurait plus aucun droit sur eux. La loi Pétronia, sous Néron, défendit de livrer arbitrairement des esclaves au *laniste*, et l'on eut action d'injures non-seulement contre celui qui aurait vendu, mais aussi contre celui qui aurait acheté des malheureux pour les exposer aux jeux sanglants du cirque, sans une décision formelle des juges. Le même sentiment d'humanité fit que Marc-Aurèle, ne pouvant supprimer les combats de gladiateurs, voulut du moins qu'on ne s'y servît que d'armes émoussées, afin qu'on vît l'adresse et non le sang et les blessures des combattants. Un rescrit d'Antonin le Pieux ordonna au préteur d'examiner les plaintes des esclaves contre la cruauté ou l'impudicité de leurs maîtres, et dans le cas où ces plaintes seraient fondées, de faire passer les plaignants dans les mains d'un autre propriétaire. A. Sévère défendit de prostituer des esclaves malgré leur consentement; Domitien, Nerva et d'autres empereurs, d'en faire des eunuques. Quelque insuffisantes que fussent ces ordonnances et d'autres semblables pour réprimer et prévenir les abus de la servitude, surtout dans les campagnes et dans ces vastes ergastules, où les esclaves travaillaient enchaînés comme les forçats de nos jours, elles sont cependant de graves atteintes au pouvoir du maître. Ce droit n'est plus entier ni absolu, ou pour mieux dire, il n'existe plus, si ce n'est par une sorte de tolérance et par une concession de la faiblesse et de la politique à d'injustes intérêts, du moment que le maître n'est plus la loi même et le juge de ceux qu'il possède. Quel est le droit, en effet, dans toute sa rigueur? « Tout est permis contre l'esclave, disait un déclamateur. Accusera-t-on un homme d'injures pour avoir battu ou tué son serviteur au milieu des services que

celui-ci doit lui rendre? Au point de vue du droit, il n'y a point de différence entre frapper ou tuer; et s'il ne doit pas être permis de tuer, il ne doit pas l'être non plus de frapper.» La conclusion rigoureuse de ce raisonnement, celle qui fut plus ou moins admise par les codes antiques, c'est que le maître ne peut être poursuivi pour avoir tué son esclave. Car après tout, cela le regarde, et ne regarde que lui, si, par un acte imprudent de brutalité et de colère, il se prive lui-même de sa propriété. Les lois de l'empire n'osèrent pas encore dire que personne, pas plus le maître qu'un autre, n'a le droit de frapper l'esclave; mais passant par-dessus la logique, elles punirent celui qui avait tué, et réprimèrent, autant que possible, les cruautés excessives et superflues. Là ne se bornent point les progrès du droit sous l'influence de la civilisation et du Stoïcisme. Professant que l'esclavage est un établissement du droit des gens contraire à la nature, et que, par le droit naturel, tous les hommes naissent égaux et libres, les jurisconsultes, sans attaquer directement la servitude, tendirent de jour en jour à considérer les esclaves comme des hommes, soumis au même droit que tout le monde. Tant qu'un homme est esclave, il n'est en réalité ni père, ni fils, ni époux, au point de vue du droit civil. Mais du moment qu'il peut être affranchi, les jurisconsultes sont bien forcés de tenir compte en lui de ces relations naturelles, sous peine de violer les premières lois de la morale. « Aussi, dit Paul, en matière de mariage il faut observer les liens de parenté contractés dans la servitude. L'affranchi ne pourra donc épouser ni sa mère, ni sa sœur, ni la fille de sa sœur.» Car si le droit civil ne consacre pas cette parenté, elle n'en existe pas moins: « et le droit civil, dit un autre jurisconsulte, ne peut en aucune manière rompre les liens du sang.» Il ne faut pas négliger non plus les alliances serviles. « Ainsi vous ne pouvez pas plus épouser,

que si elle était légalement votre belle-mère, la femme qui a cohabité avec votre père; ni réciproquement, celle qui a cohabité avec votre fils.» C'est par cette voie détournée que les jurisconsultes, craignant de continuels incestes dans une société sans cesse recrutée par l'affranchissement, étaient forcés de voir un homme dans cette chose animée, sans existence civile, mais qui pouvait devenir un citoyen romain. Encore un pas, et le *contubernium* devenait un véritable mariage, et l'esclave avait une famille aussi bien que l'homme libre : ce qui serait la destruction de l'esclavage proprement dit, si l'on y ajoutait que le maître ne pourra vendre un esclave qu'avec sa femme et ses enfants. On peut même dire que l'esclave était, à un certain degré, propriétaire; car bien que légalement il ne pût rien posséder en propre et en son nom, la loi «fermait les yeux», lorsqu'il se rachetait, lui ou l'un des siens, de ses propres deniers. Ces adoucissements progressifs de l'esclavage ne suffisaient point à la philosophie et à l'humanité des jurisconsultes: comme la servitude est pour eux comparable à la mort, et que la liberté leur paraît d'un prix inestimable, ils s'attachèrent à favoriser par tous les moyens la cause de la liberté. Une de leurs plus constantes maximes, c'est que toutes les fois qu'il y a le moindre doute en matière d'affranchissement, c'est la liberté qui doit l'emporter. De là les décisions les plus contradictoires. L'enfant est-il conçu dans l'esclavage? il est libre, si sa mère n'est plus esclave, lorsqu'il vient au monde. Si sa mère était libre et devient esclave, ou pour mieux dire, si son état civil était en suspens lors de la conception, l'enfant naît libre, parce qu'il a été conçu dans la liberté : car, disent les jurisconsultes, le malheur de la mère ne doit jamais préjudicier à celui qu'elle porte dans son sein. Quoiqu'ils aient toujours conservé un trop grand respect pour la loi d'Auguste, qui mettait une borne à la libéralité des maîtres, ils multiplièrent

pourtant, le plus qu'ils purent, et les moyens et les facilités de l'affranchissement.*

Nous ne dirons qu'un mot de la pénalité et de la *question*.

Nous ferons sur la pénalité, telle que nous la trouvons dans le Digeste, une double remarque : elle est infiniment moins cruelle, qu'on ne pourrait le croire d'après quelques passages de Sénèque et les Vies des saints; mais elle est fort inégale. Les seules peines qui soient citées dans le Digeste sont ou la bastonnade, ou le fouet, ou les coups de chaîne, l'amende avec infamie, la perte d'une dignité, la déportation, la rélégation dans une île, les travaux forcés dans les mines, la décapitation, la mort par la fourche, par l'exposition aux bêtes et par le feu. Sans doute, il y a là quelques supplices affreux; mais nous ne voyons rien de pareil aux supplices longs et raffinés que Sénèque raconte. Ulpien dit même expressément qu'il est défendu de faire périr personne à coups de fouet et de verges ou dans les tortures. Antonin le Pieux et les divins frères (Vérus et Marc-Aurèle) avaient permis au condamné de choisir le genre de mort qu'il voudrait : mesure qui ne fut point reçue après eux. Le principal défaut de cette pénalité, c'est d'établir des catégories; l'escave n'est point puni comme l'homme libre, le plébéien de naissance obscure comme le décurion ou le citoyen bien né. Le Stoïcisme n'avait donc pénétré dans cette partie du droit que pour l'adoucir: il n'y avait pas encore introduit l'équité, condition essentielle de toute véritable loi.

Ce qu'il y a de plus horrible dans la jurisprudence romaine[1], c'est la *question*. Les légistes pouvaient-ils en ignorer l'injustice et l'absurdité? « Cela dépasse toute cruauté, disait

* Dig., I, t. 5; II, 12; XXIII, 2; XL, 1; XLVII, 10; XLVIII, 8, 10; L, 17. — Paul., Sent., liv. II, 24. Gaius, I. §§. 52, 53.

1. Et cette absurdité horrible s'est pourtant conservée chez des peuples qui se vantaient, eux aussi, comme les Romains, d'être civilisés, jusqu'au XVIIIme siècle.

un déclamateur, que de mettre son fils à la torture pour savoir s'il est innocent ou coupable ». Généralisez ce mot, et vous avez la règle, qui devait faire supprimer cet abominable moyen d'instruction juridique. Mais au moins s'accordait-on sur l'efficacité de cet interrogatoire de la souffrance? Non. « Car alors ce n'est point l'homme ni la vérité, disait un autre rhéteur, c'est le corps et la douleur qui répondent. » On peut même voir que ces doutes sur l'utilité de la question était un des lieux communs de la rhétorique ancienne. « Discutez-vous les réponses arrachées par la torture, dit Quintilien après Aristote et Cicéron, ou vous montrez que la question est un moyen d'arracher la vérité aux coupables ou aux témoins; ou bien, plaidant la thèse contraire, vous prouvez que ce n'est qu'un instrument d'erreur et de mensonge. La dureté et l'habitude de souffrir rendent à l'un le mensonge facile; la faiblesse en fait à l'autre une nécessité. A quoi bon s'étendre là-dessus? Les plaidoyers des anciens et des modernes sont pleins de ces considérations. » Et ces considérations qui remplissaient tous les discours des avocats, Quintilien nous en donne lui-même des exemples dans ses déclamations. « Quoi de plus hideux, dit-il, que cette lutte et cette sorte d'animosité entre le bourreau et la victime!.... Soit! Accordons quelque autorité aux tortures. Eh bien! Une vieille femme a été torturée: une seule *question* ne suffit-elle pas contre une créature de ce sexe et de cet âge ? Tu étends et écartèles ces membres déjà languissants et faibles naturellement, tu fais déchirer à coup de verges cette peau qui tient à peine, et du dis «celle-ci ment». Peut-elle donc mentir si longtemps malgré ta volonté et la fureur de tes supplices? Même quand les hommes les plus robustes sont mis à la torture, lorsque la douleur ébranle les courages les plus fermes, il est important de savoir ce que celui qui met à la question veut qu'on lui réponde.... Or, redoubler les tourments, faire revenir le

bourreau, qu'est-ce autre chose que de dire : « Torture, jusqu'à ce que le patient consente à mentir » ? Les jurisconsultes savaient tout cela, les jurisconsultes le répétaient : mais ils s'arrêtaient là, soit par un respect superstitieux de la loi écrite, soit par une suite de la terreur permanente que les esclaves inspiraient ; ils n'ont rien fait pour effacer des lois cette absurde et cruelle procédure [1]. La question s'était même étendue, au moins pour les crimes de lèse-majesté, des esclaves aux personnes libres de tout sexe, de tout âge et de toute condition, et il s'est trouvé un homme de loi, Charisius, pour justifier cette atrocité.*

Que l'on compare maintenant les progrès du droit romain avec les théories des philosophes, et l'on arrivera à cette double conclusion : 1° le droit romain s'est transformé pen-

1. Voici d'ailleurs ce que dit Ulpien : « Les Constitutions nous montrent qu'il ne faut pas toujours avoir foi aux tortures, sans cependant s'en défier en toute circonstance. C'est une chose fragile, périlleuse et qui manque souvent de vérité. Car la plupart, à force de patience ou d'endurcissement contre la douleur, méprisent les tortures au point qu'on ne peut aucunement leur arracher la vérité ; d'autres sont si lâches à souffrir, qu'ils aiment mieux faire n'importe quel mensonge que de s'exposer aux souffrances de la question, et ainsi ils varient dans leurs aveux et sont toujours prêts à se charger, eux et les autres. » (Dig., XLVIII, 1.) Ainsi, il avoue, comme le disait Quintilien, « que ceux qui n'ont pas la force de souffrir mentent, et que ceux qui en ont la force mentent encore. » Mais c'est tout : d'ailleurs il recommande, comme le voulait Auguste, de ne pas commencer un interrogatoire par les expédients aussi douteux que cruels de la question (XLVIII, 11), ou comme le prescrivait Adrien, de n'en venir à la question que lorsqu'il a y de fortes présomptions contre l'accusé et qu'il ne manque plus à la preuve que l'aveu des esclaves. C'est au juge de régler la mesure de la question, afin que l'esclave ou soit sauvé par son innocence, ou soit conservé pour le supplice. (XLVIII, 1.) Pas un seul mot qui trahisse l'humanité. Et pourtant Ulpien s'était avisé que l'esclave pourrait bien être, par accident, un être sentant. « Même lorsqu'en maltraitant l'esclave on ne se propose pas d'insulter le maître, dit-il quelque part, il y a cependant délit d'*injuria*, non contre le maître, mais contre l'esclave. Le préteur ne doit pas laisser ce délit impuni, surtout s'il s'agit de coups et de tortures. Car il est évident que l'esclave les sent. » (XLVII, t. 10.)

* Dig., XLVIII, t. 1, 10, 11. — Quint., Inst. or., V, ch. 4, 10. — Décl., VII, XVIII, CCLIX, CCCXXXIII. — Cic. Rhét. à Hér., liv. II.

dant les trois premiers siècles de notre ère sous l'influence dominante du Stoïcisme; 2° il est si peu nécessaire, pour expliquer cette transformation, de recourir à une influence étrangère et supérieure à la philosophie, que le droit, malgré ses remarquables progrès, reste encore fort en arrière des idées stoïciennes. N'est-ce pas au nom des principes qu'il emprunte à Zénon et à Chrysippe, que Cicéron conçoit et appelle une réforme de la jurisprudence romaine? Le grand jurisconsulte du siècle d'Auguste, Antistius Labéon, qui le premier innova dans le droit avec un peu de hardiesse et de suite, n'est-il pas qualifié de philosophe [1] par Tacite et par Pomponius? Le mouvement du droit romain vers l'humanité ne commence-t-il pas à se produire avec plus de décision et de force, après les prédications philosophiques de Sénèque, de Musonius et d'Épictète, sous le règne de l'empereur stoïcien qui fit ouvrir partout, aux frais du trésor, des écoles publiques de philosophie? Y a-t-il parmi les idées générales, qui dirigent et dominent les innovations des *prudents*, un seul principe qui ne se lise textuellement dans Sénèque ou dans Cicéron? L'état de la société romaine et les idées que répandaient les philosophes aidés des rhéteurs, suffisent pour expliquer les plus grandes hardiesses des jurisconsultes: ce qui le prouve de reste, c'est que les Gaïus, les Ulpien, les Papinien et les Paul nous paraissent bien timides à côté de Sénèque et d'Épictète. Le Stoïcisme proclamait, depuis cinq siècles, l'égalité et la liberté naturelle de tous les hommes: l'esclavage a-t-il disparu de l'empire et des lois, par les efforts des jurisconsultes? Le Stoïcisme professait l'égale dignité de l'homme et de la femme dans la grande cité des esprits: la dépendance et l'incapacité civiles de la femme ont-elles été entièrement rayées des Codes? La loi n'est une

1. M. Ravaisson ne veut pas qu'il fût Stoïcien. Pourquoi? M. Ravaisson aime peu et maltraite fort le Stoïcisme.

véritable loi pour les philosophes, que lorsqu'elle est la même pour tous : les lois romaines ont-elles admis complétement cette *isonomie* nécessaire? Je ne fais point de reproches aux grands hommes qui ont travaillé au perfectionnement du droit; peut-être n'ont-ils pas fait tout ce qu'ils pouvaient faire; mais il suffit à leur gloire d'avoir innové, autant que le permet la superstition des légistes pour les choses existantes. Il est toutefois incontestable que le droit romain de l'époque classique n'est égal, sous aucun rapport, au droit naturel reconnu par le Stoïcisme. J'en dirais autant de celui de Justinien, s'il m'était permis de le prouver dans les limites de ce travail[1]. Quoi qu'il en soit, la jurisprudence romaine est un progrès considérable de l'humanité. Elle n'était pas seulement supérieure dans son ensemble à toutes les législations antérieures : elle avait encore cet immense avantage d'être faite, non pour une ville ou pour une seule nation, mais pour une grande partie du genre humain, et, par conséquent, de lier et d'unir entre eux les peuples divers que la conquête avait juxta-posés dans l'Empire. Le Stoïcisme pouvait voir sa sublime conception de la cité universelle à demi réalisée; et si le progrès des institutions politiques eût suivi celui des lois civiles; si le despotisme militaire, un moment tempéré par la sagesse ou la vertu des Nerva, des Trajan, des Adrien et des Marc-Aurèle, n'eût déchaîné de nouveau sur le monde des désordres et des calamités de toute espèce; si la fiscalité dévorante n'eût achevé l'œuvre de misère des extravagances impériales et des guerres civiles, jamais l'histoire n'eût offert un plus grand spectacle, celui d'une immense société d'hommes de toute race et de tout pays, unie par les voies de communication, par le commerce, par le langage, par les lettres et par les lois. Ah!

1. Il suffit de se rappeler que l'esclavage subsiste toujours dans les lois impériales, pour se convaincre de ce que j'avance sans le prouver.

que l'éducation du genre humain est laborieuse et pleine de douleurs ! La Grèce souffre longtemps et meurt de l'enfantement des idées qui devaient civiliser le monde ; et pour faire pénétrer dans les faits et dans la vie les principales conquêtes de la sagesse hellénique, Rome subit et endure le long supplice de l'empire ; tandis que Jérusalem, expirant dans le sang de ses derniers défenseurs, livre aux Gentils la sainte tradition, qui doit s'unir à la science grecque et au droit romain, pour faire naître ou préparer une civilisation nouvelle !

ÉTAT RELIGIEUX DU MONDE GRÉCO-ROMAIN[1].

Considérations générales : rôle religieux des empereurs; mouvement religieux de l'Occident et de l'Orient. — Occident : unité de Dieu; explication du polythéisme; Minerve ou le Logos ou Verbe divin. — Providence. — Dévotion et prière. — Culte : divination; explication de l'idolâtrie. — Immortalité de l'âme; ciel; amour de la mort et espérance. — Dévotion païenne : Apulée; essais de réforme religieuse : Apollonius. — Crédulité et superstitions populaires. — Universalité du besoin religieux. — Orient : prosélytisme judaïque; progrès du dogme : Verbe, immortalité de l'âme. — Esséniens et Thérapeutes. — Philon le juif : son exégèse. — Verbe ou Logos. — Esprit d'universalité. — Mysticisme. — Plutarque : mythe d'Isis et d'Osiris; dualisme. — Gnosticisme oriental. — L'Orient, la Grèce et Rome.

Tandis que l'ancien monde se renouvelait lentement par la paix, par le commerce et par les lois sous l'influence dominante du cosmopolitisme stoïcien, il sentit remuer sourdement en lui une révolution plus profonde, qui le surprit et l'épouvanta. Les classes riches et éclairées étaient à la tête des réformes politiques et légales : ce furent surtout les classes ignorantes et pauvres qui, réveillées tout à coup par la paroles d'un Crucifié, se sentirent prises de l'incroyable espérance et de l'ambition irrésistible de sauver et de régénérer le monde. Loi d'unité et d'affranchissement, l'Évangile complétait et dépassait l'œuvre imparfaite des empereurs et des jurisconsultes, en changeant la conscience même de l'humanité; et non-seulement il descendait, en remuant les principes les plus intimes de la vie morale, à des profondeurs inaccessibles aux politiques; mais il avait encore l'avantage de faire pénétrer la lumière et la vérité dans les

1. Chapitre à peine indiqué dans le mémoire couronné.

classes qui sont incapables de toute instruction régulière et de tout enseignement philosophique. Il imprimait dans le cœur et dans l'imagination, il enfonçait dans la pensée, il mêlait à la vie tout entière des sentiments d'égalité et d'amour, plus vivants et plus efficaces que les plus beaux raisonnements, plus impérieux et plus étendus dans leur action, que les lois les plus humaines et les plus sages. Mais il n'entre pas dans notre dessein de faire l'histoire de la grande révolution du Christ. Nous n'avons à en rechercher ni les origines, ni les causes déterminantes, ni les progrès, ni même les rapports, quels qu'ils soient, avec la philosophie des Grecs et des Romains. Ce que nous voulons, c'est de montrer où en était la religion dans le gouvernement, dans les philosophes, dans le peuple, en Occident et en Orient; c'est de chercher dans les agitations aveugles et pleines de malaise de l'instinct religieux, comme dans le développement des idées philosophiques, les causes secondes qui ont puissamment favorisé l'irrésistible mouvement de réforme et de rénovation, parti d'un coin de la Judée. Car si les temps étaient mûrs, comme disait l'apôtre Paul, il devait y avoir dans l'esprit des peuples quelque chose qui secondât l'accomplissement des temps.

Pour quiconque connaît un peu l'esprit humain, il est évident qu'une révolution dans les consciences est en dehors et au-dessus des devoirs et de la puissance d'un gouvernement. Seulement, en leur qualité de grands prêtres, les Césars voulurent deux choses contradictoires, maintenir le culte national et faire de Rome la ville des dieux ou comme un panthéon universel. C'était la seule réforme et la seule unité religieuse qu'ils pussent concevoir. Ils admirent donc peu à peu au Capitole tous les dieux des vaincus. Malgré leur défiance contre les cultes asiatiques, auxquels se rattachaient toujours des confréries qui leur faisaient ombrage, ils eurent

la main forcée par les superstitions populaires, et l'on vit toutes les divinités de l'Asie et de l'Égypte siéger à côté des dieux grecs et romains. C'était bien là cette unité, que le génie de Rome chercha en toute chose, mais c'était une unité grossière, factice, toute matérielle, et dont le moindre défaut était de dénaturer et d'annuler les unes par les autres toutes les religions polythéistes, sans satisfaire ni le sentiment religieux du peuple, ni la raison des hautes classes, désormais trop éclairées pour accepter un polythéisme manifeste. Où étaient la foi, la sincérité de l'adoration et la vie de l'âme dans ce culte fait de pièces rapportées? Et cette unité de la pire espèce, que la politique romaine admettait volontiers, faisait-elle cesser le fatal divorce des philosophes et du peuple, de la tête et du cœur de la société? Étrange aveuglement de ceux qui donnent tout à la politique! Les empereurs, sans le savoir et sans le vouloir, achevaient de discréditer, par cette confusion de tous les cultes, l'antique croyance nationale, et cependant quels efforts ne firent-ils pas pour la ranimer et pour l'épurer? Nous ne croyons guère à la foi des Césars; mais nous comprenons qu'ils aient voulu conserver l'ancien culte comme une pièce de l'ordre public. Aussi voyons-nous Auguste, quoiqu'il s'amusât, dans les orgies les plus scandaleuses, à parodier les douze grands dieux, rebâtir dévotement les temples, faire célébrer par l'épicurien Horace la religion et la piété, honorer les Vestales et les prêtres, brûler des milliers de livres sibyllins apocryphes, et réprimer sévèrement les usurpations des cultes égyptien et judaïque[1], aux-

1. Mécène, selon Dion Cassius, conseille à Auguste, de n'honorer que les dieux reçus par l'usage de son pays. « Quant aux autres religions, il faut les haïr et les réprimer par des supplices. Car ceux qui introduisent de nouveaux dieux, portent beaucoup de gens à se soumettre à des lois étrangères : d'où les conjurations, les rassemblements, les conciliabules secrets, toutes choses dangereuses pour le pouvoir (p. 561-562). Application de ces principes de gouvernement (p. 569, 601).

quels la ville de Rome était interdite. Tibère amuse le sénat pendant de longues séances de l'examen et de la consécration des priviléges des anciens sanctuaires. Claude se plaint amèrement que les arts de l'Étrurie soient tombés en désuétude par l'indifférence des patriciens, et s'efforce de relever des études surannées, pour lesquelles il avait une idolâtrie d'historien et d'archéologue. Domitien donne des représentations cruelles du vieux culte en faisant enterrer vives de malheureuses Vestales. Tous se montraient zélés conservateurs des dieux de l'empire; et l'on avait lieu de se féliciter lorsque, se rappelant le mot de Tibère, que c'est aux dieux seuls à venger leurs injures, ils n'immolaient pas ceux qu'ils craignaient à la majesté sacro-sainte de leurs prédécesseurs divinisés, ou ne se faisaient pas les persécuteurs de la foi nouvelle, principe de l'unité morale et religieuse qu'ils cherchaient vainement. Leur conduite n'était d'ailleurs ni foi sincère, ni hypocrisie, ni faiblesse et infirmité d'esprit: c'était pure politique. Ils étaient convaincus qu'il faut une religion au peuple. Or, quelle religion pouvaient-ils préferer à celle dont le sénat s'était si habilement servi, et qui avait présidé à la naissance et à l'agrandissement de la ville éternelle? Mais comme si les dieux n'étaient pas encore assez décriés, il fallut qu'ils partageassent leurs honneurs sacrés avec les plus exécrables ou les plus vils des mortels. L'apothéose des Césars était la dernière dégradation infligée aux maîtres de l'Olympe. Elle ne trompait, à la vérité, ni les serviles adorateurs, ni les futurs adorés; Sénèque et Juvénal n'étaient pas sans doute les seuls à se rire d'un Claude, qu'un champignon de mauvais aloi avait fait descendre au rang des dieux, et je suppose que les autres empereurs auraient eu le bon sens d'avouer, comme Tibère, qu'ils n'étaient que des hommes mortels, très-peu pressés de jouir de leur menteuse divinité d'outre-tombe. Mais ces scandaleuses consécrations avaient

l'inconvénient de confirmer la croyance impie des sectateurs d'Évehmère, très-nombreux à Rome, à ce qu'l paraît, des l'époque du premier des Scipions. En voyant, comme dit Lucain, les guerres civiles donner des égaux aux habitants du ciel, et Rome, orner des mânes de foudres, de rayons et d'astres étincelants, et jurer par des ombres dans les temples des dieux[1], que pouvait-on penser, si ce n'est que Jupiter et ses pareils avaient les mêmes titres à notre adoration que les Caligula et les Tibère? Claude, le savant et imbécile élève de Tite-Live, était peut-être le seul Romain qui fût dévot aux dieux de l'empire. Les politiques ne voyaient dans la religion que des inventions frauduleuses pour tromper et dominer la foule; les philosophes ou professaient l'athéisme, ou s'étant fait des croyances plus élevées et plus pures, tournaient en dérision les antiques superstitions; le petit peuple courait aux charlatans et aux divinités étrangères.*

Il faut le dire, on ne vit peut-être jamais plus d'irréligion et plus de crédulité tout ensemble. Sauf quelques esprits, ou trop légers pour souffrir du scepticisme, ou assez fermes pour se soutenir sans l'appui d'une religion positive, il y avait dans les âmes un vide immense, qui laissait place à toutes les erreurs de l'imagination, et que pouvait seule combler une foi nouvelle. L'instinct religieux se faisait même sentir aux hommes les plus stoïques avec une vivacité jusqu'alors inconnue. Ils avaient soif de croire et d'adorer; et les idées qu'ils empruntaient en général à Platon ou bien aux chefs du Portique, dépouillant la forme sèche et froide du raison-

1. *Bella pares Superis facient civilia Divos ;*
Fulminibus Manes radiisque ornabit et astris,
Inque Deûm templis jurabit Roma per umbras.

* Suétone, Aug., ch. 70; Tib., 37, 43; Nér., 16; Cal., 22; Cl., 25; Dom., 12. — Tac., Ann., I, 83; II, 32, 85; IV, 37; XI, 16, 31; XII, 52; - Hist., II, 62, 78. — Lucain, VII, 455.

nement, se transformaient dans ces imaginations et ces cœurs avides en une foi vive, ardente, animée, et qui s'exhalait à chaque instant en prières, en actions de grâces, en cris de reconnaissance, en effusions de piété et d'amour. Rien de plus singulier que cette dévotion toute philosophique et tout intérieure de l'esclave Épictète ou de l'empereur Marc-Aurèle. L'Orient est en proie à un travail analogue : les anciennes traditions s'y raffinent et s'y spiritualisent; les systèmes de la philosophie grecque, surtout le Platonisme, s'y mêlent et s'y défigurent d'éléments hétérogènes, débris transformés des religions antérieures; mais dans ce chaos fermente un puissant esprit de vie nouvelle et de régénération. En Occident, philosophie tournant à la foi; en Orient, mysticisme confus et exalté; partout des aspirations religieuses, le goût de la vie intérieure, et l'impérieux penchant à communiquer de plus près avec la perfection et la bonté divines : tel est le spectacle que nous présente le monde ancien aux approches et pendant les premiers siècles du christianisme.

Occident. — Tous ceux des philosophes grecs ou romains, qui n'étaient point Épicuriens et athées, admettaient un seul Dieu, père de la hiérarchie céleste comme de l'humanité. Il ne faut point se lasser de le répéter, ce n'était pas là un fait nouveau ; il datait de Socrate et peut-être de Pythagore. Toute la différence qu'il y a sous ce rapport entre les grands siècles littéraires et philosophiques de la Grèce et ceux de Rome, c'est qu'à l'époque de Périclès et d'Alexandre l'unité de Dieu n'était un dogme que pour un Socrate, pour un Platon, pour un Aristote, pour un Zénon et pour un petit nombre de disciples, tandis qu'elle était sous Auguste et ses successeurs la pensée de tous les esprits éclairés. Il n'est pas même besoin de recourir aux philosophes pour établir ce fait historiquement si considérable. Virgile, Horace, Manilius

ne parlent pas autrement que Cicéron ou que Sénèque. Qu'est-ce, en effet, que cette intelligence unique[1], que cet esprit universel qui, selon Manilius et Virgile, circule dans l'univers et anime tous les membres de ce grand corps? Quel est ce maître des hommes et des dieux dont parle Horace, ce souverain dont l'empire universel s'étend sur la terre, sur la mer, aux cieux et aux enfers, sur la foule des mortels et sur les dieux; cet être enfin, qui n'engendre rien de plus grand que soi et qui n'a ni semblable, ni second, quoique Minerve ou la Sagesse occupe après lui le premier rang et ait droit aux premiers honneurs? Que Dieu ne soit que l'âme et la raison du monde, comme l'entendent les Stoïciens, ou qu'il soit supérieur, comme le veulent les disciples de Platon, non-seulement au monde périssable dont il est distinct, mais encore aux Idées, qui forment le monde intelligible et éternel, peu importe : l'unité de Dieu n'en est pas moins partout reconnue, et c'était une vérité qui avait tellement passé dans le domaine commun, qu'on pouvait prouver, selon Quintilien, qu'il fallait une seule tête à l'empire, par cela seul qu'il y a une providence universelle. Voyez saint Paul à Athènes : son auditoire l'abandonne lorsqu'il veut parler du Christ et des miracles, mais il est écouté avec attention et avec faveur, tant qu'il se contente de prouver éloquemment l'existence et l'unité de Dieu[2]. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ces paroles si expressives de Plutarque : «Il n'y a pas de dieux différents pour les différents peuples;

1. Un esprit unique habite dans les diverses parties de la nature, court et se répand dans l'univers, et fait du Tout un grand corps animé :

. . . . . . Spiritus unus
Per cunctas habitat partes, atque irrigat orbem
Omnia pervolitans, corpusque animale figurat. (Man. Ast., liv. II, v. 60.)

2. En l'entendant parler de résurrection d'entre les morts, les uns se prirent à rire et les autres lui dirent : nous t'entendrons là-dessus une autre fois. (Act. Ap., XVII, 33.)

les Grecs n'ont pas leurs dieux, et les barbares les leurs; ils ne sont pas autres pour les habitants du nord, autres pour les habitants du midi; mais de même que le soleil, que la lune, que le ciel, la terre et la mer sont les mêmes pour tous les mortels, quoiqu'ils soient appelés de noms différents, de même l'esprit unique qui gouverne cet univers, ou la providence universelle reçoit chez les divers peuples différents noms et différents honneurs. » Ce Dieu dont le vrai nom est Celui qui est[1], mais que les écrivains anciens, d'après une habitude stoïcienne, continuent à appeler Jupiter, « est celui qui a tout fait, et les fleuves, et la terre, et la mer, et le ciel, et les dieux, et les hommes et tous les êtres animés, et ce qui tombe sous les sens, et ce qu'on ne peut saisir que par les yeux de l'esprit : il est lui-même le principe et la cause de son éternelle existence. Non, il n'a pas été nourri dans les antres odoriférants de la Crète, et Saturne n'a pas failli le dévorer, en dévorant une pierre à sa place : Jupiter n'a jamais été, ne sera jamais en danger. Il n'y a rien d'antérieur à Jupiter; mais il est le premier et le plus ancien des êtres : il est l'auteur de toutes choses, étant né lui-même. On ne peut dire quand il a été engendré, mais il était dès le commencement, et il sera à toujours, père de

1. Plutarque écrit dans son petit traité sur le mot Ἐι (tu es), qu'on lisait sur la porte du temple de Delphes : « Nous disons à Dieu « Tu es » en lui donnant son vrai nom, le titre qui n'appartient qu'à lui seul. . . . Qu'est-ce donc qui est véritablement? Ce qui est éternel, c'est-à-dire, ce qui n'a jamais eu de commencement par naissance, ce qui n'aura jamais de fin par corruption, ce à quoi le temps n'apporte aucun changement. . . . Ce serait un péché de dire de Celui qui est, il fut ou il sera. Car ces termes expriment les mutations, les changements et les vicissitudes nécessaires de ce qui ne peut durer ni demeurer en son être. Dieu seul est : il est non point comme les choses mesurées par le temps, mais selon une éternité immuable et immobile. Il n'y a point pour lui d'*avant*, ni d'*après*, mais par un seul *maintenant* il remplit le *toujours*; et rien n'est véritablement que lui seul, sans qu'on puisse dire de lui qu'il a été ou qu'il sera, parce qu'il est sans fin ni commencement. » (Ch. 11, 13.) Plutarque ne fait que reproduire ici certaines idées du Timée de Platon.

lui-même, et trop grand pour devoir son être à un autre que soi. Il est plus fort que le temps, et il n'a point de rival qui s'oppose à lui. Rien n'échappe à ses regards, ni les sommets des montagnes, ni les sources des fleuves, ni les villes, ni le sable de la mer, ni la multitude innombrable des astres. La nuit et le sommeil ne pèsent jamais sur sa vue infinie et qui seule contemple la vérité. C'est par lui que nous voyons; c'est de lui que nous tenons tout ce qui nous appartient. Bienfaiteur universel, dispensateur de ce qui est et de ce qui arrive, c'est lui qui donne tout, qui fait tout. En lui sont le commencement, la fin, la mesure et la destinée de chaque chose. » Ce n'est point là le Jupiter de la fable, mais celui du Stoïcisme. Seulement, si l'on veut y prendre garde, on verra que ce Dieu universel n'est plus, comme je l'ai dit, le partage exclusif des philosophes, mais qu'il s'est fait sa place dans les poëtes et dans les rhéteurs à côté des divinités populaires, qu'il domine et qu'il est près de détrôner. C'est lui dont l'univers est plein, selon le mot de Virgile : *Jovis omnia plena.* Jupiter, selon Lucain, est tout ce qu'on voit, tout ce qui nous anime : c'est la terre, la mer, l'air, le ciel et la vertu. N'est-ce point ce Dieu unique, qui revient si souvent dans Juvénal et dans Quintilien sous le nom de fondateur de la nature ou de père de l'univers?

Mais que devenaient alors les dieux de la religion publique, ces dieux qu'avaient adorés les ancêtres et qui avaient partout leurs temples, leurs images, leurs ministres et leurs sacrifices? Quelques philosophes, comme Sénèque paraît l'avoir fait dans son livre de la superstition, se contentaient de les mépriser et d'en rire en les laissant au vulgaire. Mais la plupart s'efforçaient de leur donner une consécration rationnelle, en les expliquant par des allégories métaphysiques, physiques et morales. On sait que la mythologie n'était pour les Stoïciens, comme pour les initiés aux mystères, qu'une

sorte de physiologie primitive et poétique, où la vérité se cachait sous le voile transparent du symbole. Les dieux de la poésie et de la foule n'étaient plus pour ces philosophes que des attributs divers ou même de simples dénominations de la puissance suprême ou de ses bienfaits[1]. Les Platoniciens ne se sentaient pas plus embarrassés de l'Olympe: n'avaient-ils pas leur théorie des Idées et celle des Démons bons ou mauvais, où toutes les divinités pouvaient prendre place en se dégageant quelque peu des souillures et des absurdités de leur légende? Tous les esprits sérieux semblaient s'être donné le mot pour respecter et même pour soutenir la religion établie, comme s'ils avaient été convaincus, avec Polybe et Denis d'Halycarnasse, que cette religion était nécessaire, aussi bien pour inspirer au peuple des sentiments de consolation et de vertu, que pour le contenir dans l'obéissance aux lois et dans le respect de l'ordre public. « La fable, disait Maxime de Tyr, est la science des ignorants. Tenant le milieu entre la science et l'ignorance, qui peut douter qu'elle ne soit préférable à l'ignorance absolue? »

Sans donc prétendre abolir des Dieux auxquels ils n'avaient qu'une foi médiocre, même après les avoir purgés des scandales de leur histoire fabuleuse, les philosophes ne faisaient aucune difficulté de les admettre en les subordonnant au Dieu universel. « Si tu es trop faible pour comprendre par la pensée le Père et l'Ouvrier de l'univers, dit Maxime de Tyr, si tu ne peux concevoir ce Dieu, plus ancien

1. Dieu a autant d'appellations qu'il accomplit d'actions diverses. Aussi les *nôtres* (les Stoïciens) pensent-ils qu'il est Bacchus, Hercule et Mercure : Bacchus *(Liber pater)*, parce qu'il est le père de toutes choses; Hercule, parce que sa puissance est invincible; Mercure, parce que c'est à lui qu'appartiennent la Raison, le Nombre, l'Ordre et la Science. De quelque côté que vous vous tourniez, partout vous le trouverez devant vos regards; rien n'est vide de sa présence; il remplit de lui-même son ouvrage tout entier. (Sénèque, Des Bienfaits, liv. IV, chap. 7, 8.)

que le soleil et que le ciel, supérieur aux siècles et à la nature qui change, auquel les législateurs n'ont pu donner de nom, que nulle voix ne peut exprimer et que nul œil ne saurait voir, qu'il te suffise pour le moment de contempler ses ouvrages et de vénérer ses innombrables enfants[1].... Je vais t'éclaircir par une image ce que je veux dire. Figure-toi quelque grand royaume ou quelque puissant empire, dans lequel tout le monde conforme spontanément ses actes à la volonté d'un roi unique et supérieur à tous en pouvoir et en majesté; les limites de cet empire ne sont ni l'Halys, ni l'Hellespont, ni les Palus-Méotides, ni l'Océan, mais en haut le ciel, et en bas la terre. Dans la partie la plus élevée de ce royaume, le Roi siége immobile, comme la loi et la règle souveraine; il distribue aux peuples la vie et le salut qui dépendent de sa puissance. Mais ce Dieu a pour compagnons de son empire des Dieux innombrables, dont les uns, invisibles et immobiles, plus rapprochés du roi par leur nature, se tiennent aux portes du sanctuaire, tandis que d'autres, mobiles et visibles, leur obéissent comme des ministres, à qui d'autres encore sont soumis. Tu vois ainsi par la pensée cette hiérarchie et cette chaîne sans fin qui du ciel descend jusqu'à la terre . . . Oui, dans ce conflit et cette diversité des opinions sur la nature divine, toutes les législations et toutes les croyances de la terre conviennent en ce point, qu'il y a un seul Dieu, père et maître de l'univers, et que beaucoup d'autres êtres divins lui sont subordonnés, qui sont les fils et comme les ministres de ce roi suprême*. »

1. Les astres sans doute, qu'on supposait mus par une âme, supérieure à la nôtre.

* Virg., Én., l. VI, v. 724. — Man., Ast., liv. I, v. 247; II, 60. — Hor., Od., liv. I, 12; III, 3. — Arist., Disc. sacrés, I. — Plut., Isis et Osiris, ch. 24. — Quint., Inst. or., V, 10. — Actes des ap., ch. XVIII, v. 18-33. — Max. de Tyr, Diss., VII, XXXVIII, XXXIX, XLI. — Stob., Ecl. liv. I, ch. 3, art. 35, 38.

Nous ne voulons point nous perdre dans ces mille explications allégoriques, si arbitraires et si confuses, que les philosophes donnaient des mythes, mais il en est une qui mérite notre attention. St. Justin nous apprend que les païens faisaient de Minerve le Verbe, fils de Dieu, comme si le Verbe, nous dit-il, pouvait être une femme. Cette interprétation était-elle nouvelle du temps de ce père, et quelle était son origine? Ne venait-elle pas des écoles Platoniciennes, pour qui c'était une doctrine constante depuis le maître, que le Bien ou le Parfait est père du Verbe ou Logos et de la Vérité? Je ne sais; mais cette interprétation me paraît fort ancienne, et l'on a cru la retrouver, ce semble, non sans raison dans ces mots d'Horace: « Jupiter n'a point de second ni de semblable; mais Pallas obtient après lui le premier rang et les premiers honneurs. » Ce point de la théologie allégorique des païens est trop essentiel pour s'en tenir au mot de St. Justin et aux deux vers énigmatiques d'Horace. Or, voici les éclaircissements qu'on en trouve dans un rhéteur, contemporain de l'apologiste chrétien. « Minerve est fille unique de Jupiter, qui l'a engendrée de lui seul. Car il n'avait pas d'égal en dignité, d'où il pût l'engendrer: mais se retirant en lui-même, il conçut en soi la Déesse et l'engendra de sa substance. Aussi est-elle seule sa véritable fille, née d'une origine en tout égale et identique à elle-même. Son père l'enfanta de sa tête, c'est-à-dire, de ce qu'il a en soi de plus excellent; il ne pouvait rien sortir de plus excellent de la tête du Dieu, et rien de plus excellent ne pouvait produire la Déesse. Elle s'élança tout armée de la tête de Jupiter, comme le soleil qui se lève tout à coup avec ses rayons, ayant reçu de son père intérieurement ses ornements et sa gloire. Aussi ne quitte-t-elle jamais son père; mais elle lui est toujours présente, elle vit en lui et avec lui, comme si elle lui était consubstantielle... Elle est la première

et la plus ancienne des divinités[1]. Car il n'eût pas été facile à Jupiter de distribuer et d'ordonner, chacune à sa place, toutes les parties de l'Univers, s'il n'avait eu Minerve à côté de lui et qu'il ne l'eût admise à son conseil .... Elle participe à tous les actes et à l'autorité suprême de son père. C'est pourquoi Pindare la représente assise à sa droite et communiquant à tous les Dieux les ordres qu'elle en reçoit.» Voilà bien ce Logos, cette raison universelle ou, si l'on veut, ce Verbe, qu'Aristote et les Stoïciens ne distinguaient pas de l'essence même de Dieu, mais que Platon mettait au second rang dans la hiérarchie divine et dont il faisait le fils du Premier ou du Bien. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que le rhéteur Aristide, qui identifie si formellement Minerve avec la sagesse ou la raison éternelle, n'arrive pas moins par ce côté à l'unité de Dieu, que par l'identification de Jupiter avec l'éternel principe de l'univers. Sérapis, Pluton, Bacchus, Esculape, toutes les puissances du ciel, de la terre et des enfers viennent se perdre et s'abîmer en Jupiter, dont elles ne sont que des appellations diverses. De même elles ne sont que des manifestations ou des formes de Minerve ou de l'éternelle intelligence. Je n'invente rien, voici les paroles expresses d'Aristide. «Quant a ce qui concerne Minerve, on peut dire en un mot que l'assemblée des Dieux ne fait que représenter ses actes. Aussi Minerve occupe-t-elle la place la plus voisine de Jupiter : tous deux, ils n'ont toujours sur toutes choses qu'une même pensée et qu'une seule volonté ... Si l'on en conclut que Minerve n'est que la force et la puissance même de Jupiter, on ne se trompera point, puisque tout ce que fait Jupiter, Minerve le fait avec lui. Aussi peut-on lui attribuer, à elle aussi, toutes les œuvres de son père.»

1. Je retranche une restriction de l'auteur : «à l'exception de quelques-unes», cette restriction ne signifiant rien, du moment qu'on assimile et qu'on identifie, comme le fait Aristide, Sérapis, Pluton, Neptune et tous les autres grands dieux avec Jupiter.

Il n'y a donc qu'un Dieu, principe incréé, qui a tout produit et qui gouverne tout, Verbe universel, qui éclaire toutes les âmes raisonnables, comme la lumière du soleil éclaire tous les corps, et qui est pour elles comme l'air qui les anime et qui les vivifie. C'est dans cette conception du *Logos* ou du Verbe, que s'accordent toutes les grandes écoles philosophiques de la Grèce ; c'est aussi là que se rencontreront l'Orient et l'Occident : théorie si conforme à l'état des esprits et au mouvement de fusion et d'unité sociale qui transformait l'empire, qu'il faut se rappeler toute la puissance des préjugés et toute la force d'inertie de l'habitude, pour comprendre quelles difficultés la foi chrétienne eut à surmonter, avant de triompher définitivement du polythéisme. *

C'était une maxime de la sagesse ancienne, que la vertu de l'homme consiste à imiter et à suivre Dieu. Les Stoïciens, dont l'austère doctrine était avant tout pleine de bienveillance et d'humanité, pensaient que c'est imiter Dieu de la manière la plus excellente, que de faire du bien aux hommes. Dieu est bon, disait Sénèque, soyons bons comme lui, bons même pour le méchant sur lequel Dieu ne fait pas moins lever son soleil que sur les gens vertueux. Quelle puissante confirmation ces idées ne trouvaient-elles pas dans la conception du Verbe, au sein duquel toutes les intelligences s'unissent ? Dieu, en tant que Logos, que verité, que loi souveraine et universelle, n'est pas seulement comme le disait l'académicien Plutarque, le médiateur entre le monde et le Bien absolu, principe premier de l'univers : il est encore le lien le plus inviolable de la communauté humaine. Car la vérité n'admet aucune distinction de peuples, aucune inégalité originelle entre les hommes. N'est-elle pas leur bien

* S[t] Just., II[me] apol. — Hor., I, Od. 12, v. 17-20. — Aristide, Disc. sac., II. — Marc-Aurèle, ch. III, art. 1 ; VIII, 5.

commun, comme leur commune dignité? Il n'y a donc qu'une société universelle des êtres raisonnables, comme il n'y a qu'une vérité ou qu'un Verbe. Un Dieu, une raison, un monde, une seule république et une seule loi des êtres intelligents[1] : voilà la grande conception qui fait la gloire du Stoïcisme, et qui par suite des circonstances s'était emparée de tous les esprits éclairés dans les premiers siècles de l'empire. Et ce Dieu, ce Logos n'est pas éloigné de nous ; il vit avec nous, il est en nous ; il habite aussi bien dans l'âme du plus vil esclave, que dans celle d'un chevalier ou d'un sénateur. C'est en lui que se meut toute âme raisonnable. Par ce côté la théorie de la raison universelle ou du Verbe, tout en nous inspirant des sentiments de justice et d'égalité, en réchauffant et en étendant la charité mutuelle, relevait singulièrement la dignité de l'homme, image et fils de Dieu par la pensée. Combien ne doit-elle pas nous apprendre à nous respecter nous-mêmes et à respecter les autres? Combien cette pensée « que, fils de Jupiter, nous devons imiter notre divin père, » ne doit-elle pas nous relever le cœur? « Si quelqu'un, dit Épictète, se persuadait comme il faut que Jupiter est le père commun des hommes et des Dieux, pourrait-il avoir aucune pensée basse, servile, indigne de sa sublime origine? Eh quoi! si César vous eût adopté pour fils, personne ne pourrait supporter votre orgueil, et lorsque vous êtes enfant de Dieu, vous n'en concevez aucune noble fierté! Mais personne n'y songe, et lorsqu'à notre naissance nous avons été composés de deux choses, du corps, qui nous est commun avec les animaux, et de l'âme, qui nous est commune avec les Dieux, la plupart de nous s'attachent

1. Il n'y a qu'un seul monde qui comprend tout; qu'un seul Dieu qui est partout; qu'une seule matière élémentaire; qu'une seule loi qui est la raison commune à tous les êtres intelligents, et qu'une seule vérité, comme il n'y a aussi qu'un seul état de perfection pour les choses de même genre et pour les êtres qui participent à la même raison. (Marc-Aurèle, chap. III, art. 1.)

à cette parenté de misère et de mort qui nous unit à un cadavre; mais combien peu se ressouviennent de cette parenté divine et bienheureuse, qui est la véritable vie! » «Nous portons partout un Dieu avec nous et en nous, dit-il ailleurs, et nous l'ignorons! Nous ne réfléchissons pas que nous le profanons par des actions mauvaises et par d'impures pensées! Nous n'oserions pas faire ce que nous faisons, devant un vain simulacre, et c'est en présence de Dieu même, c'est en présence du Dieu qui est dans notre conscience, que nous ne rougissons de faire, de dire et de penser les choses les plus honteuses. Oh! que nous connaissons mal la céleste dignité de notre nature! » Il est inutile de citer ici de nouveau les textes de Sénèque, d'Épictète, de Stace et de Juvénal, rappelant les maîtres au respect de l'homme dans leurs esclaves. Le vrai sentiment de sa dignité personnelle entraîne le sentiment de la dignité d'autrui, et quiconque aurait l'intime persuasion, qu'il est fils de Dieu et qu'il participe à la raison divine, ne pourrait manquer de traiter les hommes comme des frères et des êtres sacrés[1]. «Le sage, dit Sénèque, se rendra ce témoignage en mourant qu'il n'a laissé diminuer sa liberté[2] par personne, et qu'il n'a diminué celle de personne.» Marc-Aurèle dit encore mieux: «la foule et les gens médiocres font cas des objets matériels ou des propriétés animées comme les troupeaux; ceux qui ont plus de goût estiment les êtres raisonnables, non parce qu'ils sont éclairés de la raison universelle, mais autant qu'ils ont du génie pour les arts ou pour quelque autre sorte d'industrie. Mais celui qui sait honorer la raison universelle, reine du monde et des sociétés, ne fait aucun cas de toutes ces choses: il ne s'étudie qu'à régler ses affections et ses mouvements sur ce qu'exigent de lui la raison universelle et le

1. *Homo res sacra*, dit Sénèque.
2. Ou, ce qui revient au même pour un Stoïcien, sa dignité, sa vertu.

bien de la société, et qu'à aider ses semblables à faire de même. » Les idées religieuses suivaient donc la même direction et concouraient au même but que les idées sociales: partout l'unité, partout l'humanité.*

Mais de plus, quels admirables sentiments la théorie du Verbe universel n'inspirait-elle pas sur la Providence! Nous savons que l'optimisme remonte aux fondateurs du Portique et même à l'auteur du Timée et des Lois. Mais ce qui nous semble nouveau, ce qu'on ne retrouverait pas au même degré dans Chrysippe, dans Cléanthe, ni dans Platon, c'est la pensée toujours présente de la Providence et de la Bonté divine, c'est le sentiment de ferveur et de foi, qui anime des âmes fortes et tendres, telles qu'Épictète et Marc-Aurèle. Dieu n'est pas seulement pour les sages de l'empire l'auteur et le maître de l'univers, la loi qui conduit toutes choses au bien, la sagesse qui a tout fait avec nombre, poids et mesure: c'est avant tout un père bienveillant, un ami toujours sûr et fidèle, le refuge et la consolation qui ne manquent jamais à l'honnête homme. « Qu'aurais-je à faire, dit Marc-Aurèle, d'un monde sans providence et sans dieux? » Dieu est bon; il a donc ordonné toutes choses selon sa bonté, et par conséquent dans l'intérêt dernier de la vertu. Il n'aime point la souffrance pour la souffrance, ni le malheur pour le malheur. Mais c'est la rude épreuve par laquelle il forme ceux qui doivent lui ressembler et devenir les siens. Un père traite durement son fils: l'aime-t-il moins que la mère qui le gâte? Dieu a voulu que les épreuves et les travaux fussent l'école de la vertu; Hercule se plaignait-il, ou avait-il le droit de se plaindre que tant de fléaux et de monstres lui fournissent l'occasion de faire éclater son courage? « Il quit-

* Marc-Aurèle, chap. III, art. 1; VII, 3. — Sén., Des Bienf., I, chap. 1; IV, 25, 26; - Vie heureuse, chap. 12; - Lett., 73; 83. — Ent. d'Ep., I, ch. 3, 9, 12, 30; II, 8.

tait ses enfants sans regret, sans gémissement et sans larmes, ne craignant pas qu'ils fussent orphelins : il savait qu'aucun mortel n'est jamais abandonné de Dieu, et qu'il a un père qui s'occupe sans cesse de tous. Il n'avait pas seulement entendu dire que Jupiter est le père des hommes, mais il le regardait réellement comme son père, il l'appelait du fond du cœur son père, et c'est pour lui obéir qu'il accomplit tant de grandes actions.» Si donc Jupiter laisse opprimer l'homme de bien, il ne faut pas croire qu'il le haïsse : et qui donc haïrait son plus fidèle serviteur ? Ni qu'il le néglige; car rien n'échappe à la providence de Dieu. Mais il l'éprouve, il l'exerce, il le perfectionne pour en faire son serviteur et son témoin auprès des hommes; il le forme et il le prépare à vivre dès ici-bas de la vie des dieux et à mériter par sa vertu d'être à lui et avec lui jusqu'à l'anéantissement de ce monde.

Que s'il nous avait soumis à des maux véritables, peut-être aurions-nous droit de l'accuser. Mais lorsqu'il a remis en nos propres mains notre vertu et notre bonheur, lorsque les prétendus maux, qui dérivent de la nature des choses, peuvent, si nous le voulons, concourir à notre perfection et à notre gloire, comment les accidents que Dieu nous envoie porteraient-ils témoignage contre sa bonté ? Il ne faut pas se demander pourquoi les hommes de bien, qui vivent dans un commerce continuel avec la divinité et qui s'en font aimer par leurs bonnes actions et par leurs sacrifices, ne sont pas riches, honorés, paisibles et immortels. Car si cela n'est pas, on doit se persuader que c'est bien et que Dieu en eût ordonné autrement s'il l'eût fallu. « La chose était possible, dit Marc-Aurèle, s'il eût été juste qu'elle fût. Et si un tel événement eût été dans l'ordre de la nature, on l'aurait vu arriver par des causes naturelles. Mais de cela même qu'il n'arrive pas, on doit conclure qu'il ne l'a pas fallu.» Si donc on accuse la Providence à propos d'une chose,

il faut considérer cette chose avec plus de soin, et l'on comprendra qu'elle n'arrive pas sans raison. Le méchant, dites-vous, est dans une meilleure condition que moi. — En quoi, reprend Épictète. — En ce qu'il est plus fortuné. — C'est que sur ce point de faire fortune il l'emporte sur vous, parce qu'il flatte, parce qu'il est impudent, parce qu'il veille. Mais considérez ceci : l'emporte-t-il sur vous en foi, en honneur, en probité ? Non; mais là où vous êtes le meilleur, vous êtes aussi dans une meilleure condition. Vous supportez avec peine la fortune florissante de Philostorge! Oh! que vous êtes inconséquent! Voudriez-vous donc, comme lui, partager la couche de l'infâme Sura? Pourquoi donc vous irriter qu'il reçoive le prix de ce qu'il vend? Pourquoi l'estimer heureux, parce qu'il acquiert de faux biens à un prix qui vous fait horreur? Que vous êtes insatiable et injuste! Sans tenir compte du prix auquel toutes ces choses se vendent, vous voudriez les acquérir gratuitement. Quoi donc! en quoi pèche la Providence si elle accorde les plus grands biens, les seuls vrais biens à ceux qui sont les meilleurs?» On s'indigne que Socrate ait été jeté en prison, condamné. Lui, s'en plaignait-il donc? C'est Socrate qui souffre, et c'est vous qui vous plaignez, tandis qu'il est plein de confiance et de joie. Vil esclave, taisez-vous! Là où est Dieu, là est le bien, et Dieu est partout, excepté dans le cœur du méchant.*

C'est un crime de le craindre; car il ne veut point notre malheur. C'est une folie de se tourmenter dans l'appréhension de sa colère; car il ne fait pas de mal aux êtres qu'il a créés. C'est une impiété de croire l'apaiser en s'imposant les plus douloureux et les plus cruels sacrifices : car que ferait-on autre chose, s'il était la méchanceté même? Le super-

* Sén., De la Prov., ch. I, 2, 4, 5, 6; - Const., ch. 9; - Lett. 76. — Marc-Aurèle, chap. V, art. 6. — Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 6, II, 16; III, 17, 24. - Man., art. 25.

stitieux est toujours dans l'angoisse, parce qu'il voit partout un Dieu courroucé. L'homme religieux puise au contraire sa confiance et sa sérénité dans cette présence universelle de Dieu, parce qu'il sait que Dieu est bon. Jamais il ne se croit seul, dépourvu de tout secours et de toute protection: Dieu est avec lui. « Que j'aime, dit Plutarque, ce mot de Diogène qui, voyant son hôte de Lacédémone faire avec empressement les préparatifs d'une fête, lui dit: Tous les jours ne sont-ils pas jours de fête pour l'homme de bien? Oui, ce monde est le plus saint et le plus divin des temples. Nous y sommes introduits pour contempler non des statues immobiles et faites de main d'homme, mais les images sensibles des choses que l'âme seule peut entrevoir, images vivantes et animées, qui sont l'œuvre du Verbe divin. Je parle du soleil, de la lune, des étoiles, des fleuves au cours intarissable, de la terre qui nourrit tant d'animaux et de plantes. Puisque la vie est pour nous une initiation à ces grands mystères, n'est-il pas juste qu'elle soit toujours sereine et pleine de joie? N'imitons pas le vulgaire des hommes, qui attendent impatiemment les Saturnales, les Panathénées et les Dionysiaques pour s'y procurer une gaieté mercenaire en payant des mimes et des histrions. Mais assistons aux mystères divins dans le silence et le recueillement de la joie. Les fêtes que les dieux nous préparent, les mystères sacrés auxquels ils nous convient, la plupart des hommes les profanent en vivant dans le chagrin, dans les inquiétudes, dans les plaintes et les lamentations. Nous, célébrons-les dans le repos et l'allégresse. Est-ce qu'il se lamente, celui qu'on initie aux mystères? »

Le Stoïcisme prend dans Épictète et dans Marc-Aurèle tous les caractères de la dévotion: obéissance, résignation, abandon à Dieu, abnégation absolue pour son service, confiance intrépide et pleine d'amour. « Quoique les parties d'air et de feu, qui entrent dans la composition de ton corps, dit Marc-Aurèle,

se portent naturellement en haut en vertu de leur légèreté, cependant elles restent à leur place. De même quoique les parties de terre et d'eau qui sont en toi, se portent naturellement en bas, cependant elles se tiennent dans ton corps à la place que la nature leur a assignée. Ainsi les éléments mêmes obéissent à la loi générale, conservant la place qui leur a été fixée contre leur pente, jusqu'à ce que cette même loi leur donne le signal de la dissolution. N'est-ce pas une chose horrible que la partie intelligente de ton être soit la seule substance indocile qui se fâche de garder son poste? On ne lui ordonne rien qui soit au-dessus de ses forces; on ne lui commande que ce qui convient à sa propre nature; et cependant elle s'impatiente, elle se révolte contre l'ordre universel. Car tout ce qui la porte à l'injustice, à l'intolérance, à l'inhumanité, à l'intempérance, à la tristesse, à la crainte, est un mouvement de révolte contre la nature et contre Dieu. C'est vouloir quitter son poste que de se fâcher des accidents de la vie. L'âme n'est pas moins faite pour avoir de la fermeté et de la piété que de la justice. La fermeté et la piété sont des vertus nécessaires à un citoyen du monde.» Soldats de Dieu, nous devons remplir tous nos devoirs avec courage et résolution, et quoi que le général nous commande, il faut l'exécuter sur-le-champ et, s'il se peut, deviner même et prévenir ses ordres. Si nous voulons obéir à Jupiter, souvenons-nous toujours dans nos rapports avec les hommes de ce mot d'Homère: «Non, il ne me serait pas permis, quand ce serait un hôte plus vil que toi de le traiter indignement.» Disons chacun la même chose de notre père, de nos frères et de tous les hommes. Car c'est Jupiter qui préside à toutes ces relations sociales et à tous les devoirs. La patience, la résignation, voilà les vertus qu'il nous faut apprendre pour être capables d'obéir à Dieu sans murmurer et de tout notre cœur. Je ne parle point d'une ré-

signation servile, morne et désespérée, mais d'une résignation pleine de confiance, d'enthousiasme, de joie et d'amour. L'homme de bien répète sans cesse ce mot de Socrate « que ce qui plaît à Dieu arrive! » Il est à Dieu, il sent comme Dieu, il veut comme Dieu, il accepte tout ce qui semble bon à Dieu, et s'il pouvait se plaindre, c'est que Dieu, lorsqu'il lui envoie quelque rude épreuve, ne la lui ait pas montrée à l'avance, afin qu'il pût courir de lui-même au-devant de la volonté divine. « Traitez-moi, Seigneur, à votre volonté, s'écrie Épictète. Conduisez-moi où il vous plaira, couvrez-moi de l'habit que vous voudrez, je suis résigné à vos lois et votre volonté est la mienne... En toutes choses je célébrerai vos œuvres et vos bienfaits, et je serai votre témoin auprès des mortels, en leur montrant ce que c'est qu'un homme véritable. » Dieu appelle les années, les saisons et les heures; elles accourent et disent: Me voici; et l'être raisonnable gémirait d'aller où Dieu l'appelle! La suprême liberté n'est-elle point d'obéir à Dieu? De quoi nous préoccupons-nous, lorsqu'il s'agit de nous conformer à la Providence? Craignons-nous donc que la nourriture ne nous manque? Manque-t-elle aux boiteux, aux aveugles, aux esclaves fugitifs? Et Dieu négligerait le soin de ses serviteurs, de ceux qu'il veut donner en exemple aux hommes! « Eh bien! dit Épictète, si le pain quotidien vient à me manquer, c'est que mon général me fait sonner la retraite. Je lui obéis, je le suis, je l'approuve, je célèbre et bénis sa volonté. Car je suis venu ici quand il l'a voulu, et tant que j'ai vécu, je l'ai glorifié, comme c'était ma fonction, auprès de moi-même, auprès de chacun, auprès de tous. »

Sans doute, à côté de cette résignation pleine d'abandon et de sérénité, vous rencontrerez toujours l'effort et la fière énergie du Stoïcisme; mais ce qui domine, c'est la confiance et l'amour. La vie est un combat et comme une sorte de service

militaire; et de même que le bon soldat supporte allègrement ses blessures, et tout meurtri, tout percé de coups, aime encore en mourant le général pour qui il tombe, de même le sage, au milieu des plus pénibles traverses, a toujours présent à l'esprit cet ancien précepte: *Sequere Deum*[1]. Il peut bien par une ardeur impatiente de la vertu, plus encore que par dégoût et par fatigue de ses devoirs, s'écrier avec Marc-Aurèle: O mon âme, pourquoi es-tu si triste? Mais il entend retentir dans son cœur cette touchante parole: Donne-nous, mon fils, donne aux dieux de la joie. «Oui, disait le pieux empereur, tout ce qui te convient, ô univers, m'accommode. Tout ce qui est de saison pour toi, ne peut être pour moi ni prématuré ni tardif. O nature, ce que tes saisons m'apportent est pour moi un fruit toujours mûr. Tu es la source de tout, l'assemblage de tout, le dernier terme de tout. Quelqu'un a dit: O chère ville de Cécrops! Pourquoi ne dirais-je pas du monde: O chère cité du grand Jupiter!... Il semble que le monde aime à faire tout ce qui devait être; je dis donc au monde: je joins mon amour au tien.»*

1. Certaines gens, qui s'étonnent de tout, ne peuvent comprendre que cette comparaison de l'homme de bien avec un athlète ou un soldat soit venue naturellement à Sénèque ou à Épictète : il faut à toute force que ces philosophes l'aient empruntée à Saint-Paul. Malheureusement Cicéron veut, dans ses Tusculanes, que l'homme de bien supporte les accidents de la vie, comme le gladiateur ses blessures, avec courage et de bonne grâce. Platon compare, à plusieurs reprises, l'homme vertueux à l'athlète des jeux olympiques. Il faut qu'il soit, selon l'expression d'Eschine dans le discours de la Couronne, non comme un méchant athlète opposé à d'autres qui ne valent pas mieux, mais l'athlète même de la vertu. Ces comparaisons sont chose si naturelle et si vieille, que Platon prête aux mystères la maxime qui a été si souvent répétée : L'homme est dans la vie comme dans un poste où Dieu l'a placé. Les expressions des Stoïciens de l'empire n'ont donc rien de nouveau; les idées qu'ils expriment sont incontestablement empruntées au Stoïcisme primitif. La seule chose nouvelle peut-être, c'est l'insistance avec laquelle ils reviennent sur ces idées, et l'espèce de dévotion avec laquelle ils s'y attachent, tant dans leurs écrits que dans leur vie.

* Plut., De la Tranq., ch. 19. — Arr. Ent. d'Ép., I, 1, 14, 29; II, 5, 10, 16, 17, 19, 23; III, 5, 10, 11, 14, 22, 24, 26; IV, 1, 7; Man., chap. 11, 17. — Sén., Vie heureuse, ch. 15; - Prov., ch. 3, 5; - Lett., 51, 98. — Marc-Aurèle, ch. V, 5; VII, 16; XV, 1, 16; XXVII, 10.

Cette austère tendresse de piété, en effaçant ce qu'il pouvait y avoir dans le Stoïcisme d'orgueil intempérant et de fastueuse raideur, changea la sécheresse de son optimisme en foi vive et reconnaissante. Vous rencontrerez encore dans Sénèque les sentiments outrés qu'Horace avait empruntés au Portique : «Je demande aux dieux la vie, la santé, la richesse ; mais c'est à moi-même que je demande la vertu.» Vous les chercheriez en vain dans Épictète et dans Marc-Aurèle. C'est que, sans abandonner le dogme stoïque que la vertu et le bonheur dépendent de la seule droiture de la volonté, ils ont senti et reconnu quels secours l'âme peut trouver dans la pensée toujours présente de Dieu. Ils ne savent pas comment il nous soutient ; mais ils ont expérimenté son assistance salutaire et fortifiante dans le cœur de l'honnête homme. «Vous bénissez les Césars, dit Épictète, pour la paix qu'ils vous assurent sur terre et sur mer. Mais qui vous donnera la paix contre la fièvre, contre tous les accidents de la vie, contre l'amour, contre le chagrin et le deuil, contre toutes les passions désordonnées et misérables ? Voilà la véritable paix, celle que César ne peut établir par ses ordonnances, mais que Dieu seul produit en nous par la droite raison. » Si Dieu aide la vertu, pourquoi l'homme vertueux ne le prierait-il pas ? Pourquoi ne lui demanderait-il pas les biens de l'âme plutôt que de frivoles avantages ?

Le Stoïcisme, tout religieux qu'il était, et quoiqu'il ne cessât de répéter qu'il n'y a point d'âme vertueuse sans une inspiration et sans une faveur du ciel, avait peut-être exagéré les forces et le pouvoir de la volonté humaine pour ne laisser aucune défaite à la mollesse et à la lâcheté. Voyant que, lorsqu'il s'agit du devoir, nous sommes toujours prêts à gauchir sous prétexte d'impossibilité, il soutenait avec raison que Dieu a remis notre destinée entre nos mains, qu'il nous a donné toutes les lumières et toutes les facultés nécessaires

pour bien vivre, et que, si nous tombons sous l'empire des hommes et de la fortune, c'est notre faute, et non celle de la nature, puisque nous ne devons qu'à nous-mêmes nos vices et nos vertus. Mais en faisant la part de l'homme si grande, il paraissait oublier celle de Dieu dans l'affaire capitale de la vie humaine. Cela vient de ce que le sage qu'il nous présente est un être purement idéal, dont la volonté est tellement unie avec les vues de la Providence, que tout secours divin paraît lui être inutile; car, selon l'expression de Manilius, «le sage possède Dieu en lui», ou plutôt il est Dieu par la rectitude de sa volonté et par la droiture de ses pensées. Les Stoïciens de l'Empire abandonnent un peu l'homme idéal pour l'homme réel, qu'ils voient, malgré tous ses efforts, trébucher à chaque pas, ou par erreur, ou par inattention, ou par défaillance, ou par complaisance pour les autres, ou même par trop de confiance en ses propres forces et dans sa vertu. Observant sur eux-mêmes, autant que sur les autres, cet être à la fois si grand et si petit, qui n'est ni sage ni fou, ni sain ni malade, et qui conserve, jusque dans la vigueur de l'âge d'homme et dans la gravité de la vieillesse, quelque chose de sa première puérilité, ils sentirent, au milieu de la fierté qui naît de la force, cette humble modestie qui est la conséquence et l'aveu de la faiblesse. Quoiqu'ils eussent toujours devant leurs yeux la perfection idéale ou plutôt parce qu'ils l'avaient toujours devant leurs yeux, ils comprirent que l'homme s'arrête en général au premier degré de la sagesse, qui est d'être exempt de folie[1], et se trou-

1. *Virtus est vitium fugere, et sapientia prima*
Stultitia caruisse (Ep., liv. I,1),

dit Horace. «Le commencement de la sagesse est la conscience de sa faiblesse et de son infirmité,» répète souvent Épictète. La manière de raisonner d'Horace et d'Épictète et leurs idées sur la nécessité de nous convertir, sur l'obligation de faire ce que nous pouvons et d'aller aussi loin que nos forces nous le permettent, sur l'attention que nous nous devons à nous-mêmes, sur notre faiblesse naturelle,

vèrent encore trop heureux, avec tous leurs efforts, de pouvoir parvenir à cette perfection de second ordre, sans renoncer toutefois à une plus haute vertu. De là des sentiments d'humilité, assez étranges, à ce qu'il semble, dans le Stoïcisme, mais qui se trahissent vivement par de perpétuelles accusations des Stoïciens contre eux-mêmes. « Voici, se dit Marc-Aurèle, une réflexion qui pourra te préserver de la vanité : il ne dépend plus de toi d'avoir pratiqué dès ta première jeunesse les maximes de la philosophie; car plusieurs personnes savent, et tu le sais bien toi-même, que tu en as été fort éloigné; ainsi te voilà confondu, et tu ne peux plus aisément acquérir le titre honorable de philosophe, parce que ta position y résiste.... Tu es déjà vieux et mille choses te troublent encore.... N'accuse point la nature ni les dieux. Tais-toi, vil esclave, tais-toi! »

Cette humilité de Marc-Aurèle et d'Épictète est toute morale. Elle n'a rien de ce sentiment servile et superstitieux, qui nous fait voir dans un accident un coup de la Providence, et qui prête à Dieu je ne sais quelle jalousie par laquelle il se plaît à renverser ce qui s'élève, à exalter ce qui s'abaisse[1]. Ce n'est pas non plus ce profond sentiment de l'infini qui

etc., semblent empruntées aux mêmes modèles et aux mêmes maîtres. Horace, on le sait, puisait beaucoup dans les *Socraticæ chartæ*.

1. Cette humilité, qui tient plus à la crainte qu'à un vrai sentiment d'adoration, n'est pas rare chez les poëtes tragiques de la Grèce. Mais l'écrivain grec qui l'a peut-être exprimée le plus vivement et à la manière orientale, est Hérodote. « La divinité est jalouse, dit-il; elle renverse ce qui est élevé. Le temps nous fait voir beaucoup de choses que nous ne voudrions pas voir; il nous en fait souffrir beaucoup.... L'homme, ô Crésus, quelque grand qu'il soit, est exposé aux coups de la fortune.... Et Dieu ruine souvent de fond en comble ceux à qui il avait d'abord montré le bonheur. » (Liv. I, ch. 35.) Et ailleurs : « Vois comme Dieu frappe de la foudre les êtres les plus grands et ne leur permet pas de se glorifier, tandis que sa jalousie épargne les plus faibles. Vois, comme il lance ses traits redoutables même sur les édifices ou les arbres les plus hauts. Dieu aime à rabaisser tout ce qui s'élève. Ainsi les plus puissantes armées sont souvent détruites par les plus petites : quand Dieu les frappe de sa terreur ou de son tonnerre, elles périssent misérablement. Dieu ne veut pas que d'autres que lui se glorifient. (VII, ch. 10.)

semble abattre et accabler l'homme tout entier, en même temps qu'il lui donne des ailes pour s'élancer au delà de ce monde de multiplicité et de changement. Car si Marc-Aurèle a les plus fortes pensées sur la fragilité de la vie humaine opposée à l'Éternité, sur le tourbillon qui sans cesse entraîne tous les êtres passagers de cet univers, sur la vanité de ces biens humains qui ne sont que cendre ou pourriture; s'il y a en général dans les philosophes du premier siècle un irrésistible attrait vers un monde meilleur; on ne sent nulle part cette puissante pensée de l'infini, qui divinise l'homme en paraissant l'anéantir[1]. Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée, Apollonius ne sont pas assez forts pour porter l'héritage de Platon; ils savent répéter l'opposition du visible et de l'intelligible; mais j'ai peine à ressaisir l'enthousiasme du maître, aussi bien dans l'ascétisme des uns, que dans la phraséologie toute de mémoire des autres. Il y a, selon moi, un sentiment plus vif du divin et, par suite, une humilité plus vraie dans la foi toute morale des Stoïciens. Ils entendent assez peu le pur intelligible, je veux dire la perfection infinie. Mais aucune philosophie n'a mieux senti la grandeur possible de l'homme et sa réelle petitesse, et, par conséquent, la pieuse reconnaissance que nous devons à Dieu pour les dons magnifiques qu'il nous a faits et pour la haute destinée à laquelle il nous appelle, quoique nous sachions si mal user de ses présents pour faire ses volontés et notre bonheur. « Oh ! s'écrie Marc-Aurèle, que le pouvoir de l'homme est grand ! Il lui est libre de ne faire que ce qu'il sait bien que Dieu approuvera, et de recevoir avec résignation tout ce qu'il plaît à Dieu de lui envoyer. » Mais que faisons nous de ce pouvoir ? Comment sommes nous dignes et reconnaissants des faveurs dont

1. J'excepte Philon le juif et St-Paul : mais s'ils s'expriment en mots grecs, ils appartiennent à l'Orient par la pensée.

notre Père[1] nous a comblés? Comment vénérons-nous le génie ou le Dieu qu'il a placé dans nos âmes pour nous gouverner? « Fais au moins, dit Marc-Aurèle, tout ce qui dépend de toi. Sois sincère, grave, laborieux, continent; ne te plains pas de ton sort; contente-toi de peu; sois humain, libre, ennemi du luxe, ennemi des frivolités, magnanime. Ne sens-tu pas combien voilà de choses que tu peux faire dès à présent, sans avoir le droit de t'excuser sur ta faiblesse et sur ton insuffisance? Cependant tu restes là dans une inaction volontaire? Est-ce donc faute de forces naturelles et par nécessité que tu murmures, que tu es lent et paresseux, que tu as de lâches complaisances, que tu flattes ton corps après l'avoir accusé de tes défauts, que tu es vain et que tu abandonnes ton âme à tant d'agitations? Non, par tous les dieux! Il n'a tenu qu'à toi d'être délivré depuis longtemps de tous ces défauts; et si tu es né avec un esprit pesant, tu peux du moins juger ce défaut et t'exercer à le corriger, au lieu de le dissimuler et de te complaire dans ton indolence.» L'humilité stoïcienne est tout entière dans ce vif sentiment du contraste de ce que nous sommes avec ce que l'homme pourrait et devrait être.

1. Expression d'Épictète et de Sénèque pour désigner Dieu. Elle se trouve déjà dans Manilius, qui écrivait sous Auguste, comme l'expression de *Seigneur*, assez fréquente dans les Entretiens d'Épictète, est appliquée à Dieu dans Diodore de Sicile. Voici le passage de Manilius : « L'âme humaine peut maintenant vivre dans l'univers entier; la nature n'a plus de secrets pour elle; nous sommes maîtres du ciel conquis par nos efforts; parties et membres de Dieu, nous contemplons en face notre Père, et nous nous élançons jusqu'aux astres d'où nous tirons notre origine. Qui peut douter que Dieu habite dans le cœur de l'homme, et que nos âmes viennent du ciel et y retournent?

. . . . . *(Animus) toto vivit in orbe;*
Jam nusquam natura latet; pervidimus omnem,
Et capto potimur mundo; nostrumque parentem
Pars sua conspicimus, genitique accedimus astris.
An dubium est habitare Deum sub pectore nostro,
In cœlumque redire animas, cœloque venire (Astr., liv. IV, v. 880-885.)

Si nous sommes si faibles, il semble naturel que nous priions Dieu, soit pour le remercier du bien que nous pouvons avoir fait, soit pour lui demander un surcroît de force et de courage. « Ou les dieux ne peuvent rien, dit Marc-Aurèle, ou ils peuvent quelque chose. S'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier? Et s'ils ont quelque pouvoir, pourquoi, au lieu de leur demander de te donner telle chose ou de mettre fin à telle autre, ne les pries-tu pas de te délivrer de tes craintes, de tes désirs et de tes troubles d'esprit? Car enfin, si les dieux peuvent venir au secours des hommes, ils le peuvent sans doute aussi en ce point. » On a raison de dire que Dieu entend et exauce les prières de l'âme raisonnable, même quand elles demeurent sans voix. Il est vrai que la vie de Socrate, de Pythagore et de Platon n'était qu'une perpétuelle prière. Mais faut-il en conclure avec Maxime de Tyr et tant d'autres, que la prière proprement dite soit inutile? «Tu diras peut-être, écrit Marc-Aurèle, les dieux ont mis la vertu en ton pouvoir. Il vaudrait donc mieux faire usage de tes forces et vivre en liberté, que de solliciter les dieux et de te laisser tourmenter honteusement et en esclave par les objets qui sont hors de toi. Mais qui t'a dit que les dieux ne viennent pas à notre secours même dans les choses qui dépendent de nous? Commence seulement à leur demander ces sortes de secours, et tu verras. Celui-ci prie pour obtenir les faveurs de sa maîtresse, et toi, prie pour n'avoir jamais de tels désirs. Celui-là prie pour être délivré de tel fardeau; et toi, prie d'être assez fort pour n'avoir pas besoin de cette délivrance.» Une telle prière ne ressemble pas à celles de la foule, qui paraît marchander avec Dieu et lui reprocher d'être un mauvais débiteur, en disant: si jamais j'ai fait fumer l'encens dans tes temples, donne-moi telle ou telle chose en revanche. Maxime de Tyr la définit très-bien : c'est une conversation fortifiante

avec Dieu; c'est un témoignage que l'âme se rend de sa vertu en remerciant celui qui nous l'a inspirée; c'est un encouragement, que se donne la vertu, en demandant à Dieu des biens que, par sa faveur, elle trouve et puise en elle-même. Les Entretiens d'Épictète sont pleins de prières de cette sorte, communications intimes et familières avec Dieu, effusions d'une âme pieuse devant son maître et son père, actes de foi et de reconnaissance envers la suprême bonté. Dieu n'était-il pas tout son bien? Et n'est-il pas, selon le mot de Plutarque, l'espérance de la vertu? Au lieu de s'échapper en frivoles sarcasmes comme Lucien, en invectives insensées comme Lucain, ou bien en paroles amères comme Tacite, qui ne reconnaît guère la providence de Dieu qu'à ses coups et à ses vengeances, le pauvre Épictète, l'ancien esclave d'Épaphrodite, ne sait que bénir celui qui l'a si rudement éprouvé; et je ne connais rien qui peigne mieux l'état de son âme et les besoins religieux des esprits d'élite au commencement de notre ère, que ce penchant à la prière et à l'adoration. Qu'on juge de quels sentiments devaient être animés ceux qui venaient écouter des paroles comme les suivantes : «Si nous étions sages, dit Épictète, que devrions nous faire autre chose en public et en particulier, que de célébrer la bonté divine, et de lui rendre de solennelles actions de grâce? Ne devrions-nous pas en bêchant, en labourant, en mangeant, chanter cet hymne au Seigneur: Dieu est grand....?.... Mais c'est au sujet de la raison dont il nous a gratifiés, qu'il faudrait faire retentir l'hymne le plus magnifique et le plus divin. Eh quoi! lorsque vous êtes tous dans l'aveuglement, ne faut-il pas que quelqu'un s'acquitte pour vous de ce devoir sacré, en chantant pour tout le monde un hymne à notre Dieu? Que puis-je autre chose, moi vieillard boiteux et infirme? Si j'étais cygne ou rossignol, je remplirais les fonctions du cygne ou du rossignol; je participe à la

raison; je dois célébrer les louanges du Seigneur, et je vous invite tous à entonner avec moi le chant d'action de grâces.»*

Les idées et les sentiments que nous venons d'exposer formaient une sorte de foi philosophique et de culte tout intérieur, aussi éloignés du paganisme que la religion l'est d'une superstition puérile, que le ciel l'est de la terre. Connaître Dieu et l'aimer, mettre sa liberté dans l'obéissance aux lois du souverain Maître, et cette obéissance dans la résignation, dans le respect de soi et dans l'amour pour les hommes, être attentif à la pureté de son âme et pratiquer journellement une sorte d'examen de conscience[1], s'abandonner pour tout ce qui ne dépend pas du libre arbitre à la Providence, et prier dans son cœur le père des dieux et des hommes de venir en aide à la vertu : voilà le vrai culte que les sages rendaient à la raison éternelle. On ne voit d'ailleurs nulle part qu'ils aient prétendu abolir le culte populaire : ils le respectaient sans doute par condescendance, comme ils respectaient les dieux, auxquels ils ne croyaient plus ou ne croyaient qu'à leur guise. Des deux parties essentielles et

* Arr. Ent. d'Ép., I, chap. 8, 16; II, 8, 11, 17; III, 13, 21; IV, 12. — Marc-Aurèle, ch. XVIII, art. 9; XXIII, 1, 2, 6; XXVI, 9. — Max. de Tyr, Disc., XII. — Plut., Superst., ch. 10.

1. Cet examen de conscience était une pratique pythagoricienne; il en est déjà question dans les *Vers dorés*. Toutes les écoles philosophiques pouvaient l'admettre. Horace nous apprend qu'il s'y livrait assez souvent. (Sat., liv. I, 4.) Sextius, philosophe stoïco-pythagoricien qui vivait sous Jules César, se confessait ainsi tous les soirs, au moment de se coucher. Sénèque imita l'habitude de Sextius. « Tous les jours, dit-il, je plaide ma cause devant moi-même. Lorsqu'on a retiré la lumière, et que ma femme, qui connaît mon habitude, garde le silence à mon côté, j'examine toute ma journée, je repasse et je pèse toutes mes actions et toutes mes paroles. Je ne me cache rien, je ne passe rien. Pourquoi redouterais-je de voir en face mes erreurs, lorsque je puis me dire : Prends-garde de ne plus le faire; pour aujourd'hui, je te pardonne. Dans cette discussion tu as parlé avec trop de chaleur et d'obstination.... Tu as repris celui-ci avec plus de liberté que tu ne devais; tu l'as choqué sans le corriger. Considère une autre fois, non-seulement si ce que tu dis est vrai, mais encore si celui à qui tu parles est capable de supporter la vérité. » (De la colère, III, chap. 36.)

constitutives de l'ancien culte, la divination et l'idolâtrie, les philosophes se riaient assez volontiers de la première; mais quant à l'autre, il y en eut qui essayèrent de l'expliquer et même de la défendre, soit contre les attaques du christianisme, soit contre celles de certaines religions iconoclastes de l'Orient.

Sauf Esculape, qui parlait encore à la superstitieuse crédulité des malades, nous voyons par Cicéron et par Plutarque, que les dieux grecs et romains n'avaient pas attendu pour se taire, comme le veut Lucain, les ombrages et les défenses de la tyrannie impériale. Les Stoïciens pouvaient donc sans préjudice pour la foi populaire, sinon rejeter absolument la divination comme l'avait fait Panétius, en contester au moins l'utilité pour un cœur vraiment moral. Quel besoin avons-nous de consulter les dieux sur nos devoirs? La conscience n'est-elle pas le plus céleste et le meilleur des oracles? «La divinité, dit Lucain, n'a pas besoin de la parole des augures et des prêtres pour se faire entendre. Elle nous dit une fois pour toutes, au moment de notre naissance, ce qu'il nous est possible et bon de savoir.... Aurait-elle donc choisi les sables stériles de la Libye pour y chanter à quelques hommes ses oracles sacrés? Aurait-elle enseveli la vérité dans la poussière du désert? Il n'y a d'autre temple de Dieu que l'univers et le cœur du juste.» Il n'est pas nécessaire de rapporter ici les longs raisonnements de Plutarque pour et contre les oracles; ce mot d'Épictète et de Dion doit nous suffire : «Soyez libres des passions et de leurs convoitises, et vous n'aurez pas besoin de la science équivoque des devins.» En effet, qu'est-ce qui nous conduit chez les augures, chez les consulteurs d'entrailles, chez les interprètes des songes, chez les astrologues, chez les sorciers et les charlatans de la plus vile espèce ? Si ce n'est la crainte ou l'espérance des faux biens. «Aurai-je bientôt, dit Épictète, l'héritage de mon père? Voyons, faisons

un sacrifice et consultons le devin. Si le prêtre nous dit : « tu posséderas cet héritage », alors nous lui rendons des actions de grâces, comme si nous tenions de lui cette fortune. Il faut approcher des autels sans crainte et sans espérance, et si la divination n'est pas simplement l'art du mensonge et de l'imposture, faire comme le voyageur, lorsque deux routes se présentent à lui : il cherche seulement laquelle il doit prendre sans désirer que ce soit plutôt à gauche qu'à droite; de même nous devons approcher de Dieu comme de notre conseiller et de notre guide, tous prêts à courir où il nous dira d'aller. Au lieu de cela, nous prenons tous tremblants la main de l'augure et nous crions à Dieu d'un ton lamentable : Seigneur, ayez pitié de moi! Esclave, veux-tu donc autre chose que ce qui est le meilleur? Et qu'y a-t-il de meilleur que ce qui plait à Dieu? Pourquoi donc, autant qu'il est en toi, corrompre ton juge et séduire ton conseiller? » La divination d'ailleurs, à supposer qu'elle soit possible, ne serait d'usage que dans les choses indifférentes. « Car n'avons-nous pas au dedans un devin qui nous enseigne le bien et le mal et qui nous révèle les signes de l'un et de l'autre? Quand il faut courir quelque danger pour un ami ou pour la patrie, on n'a pas besoin de demander à un prêtre si on doit le faire. Lors même qu'il annoncerait que les auspices sont mauvais, il ne pourrait jamais nous prédire que la mort, ou la perte d'un membre, ou l'exil, ou quelque chose de semblable; mais la raison nous commande, lors même que de pareils accidents devraient arriver, de secourir nos amis et de nous exposer pour la patrie. » C'est faire à la divination la plus petite place possible : pourquoi donc ne pas l'exterminer tout à fait, comme une fraude ridicule et sacrilége?*

Mais en est-il ainsi des représentations sensibles de la

* Arr. Ent. d'Ép., II, chap. 7; Man., Ast. 18, 32. — Dion Chr., Disc. X. — Luc. Ph., liv. IX, 566-580.

divinité? Sont-elles inutiles à la piété des peuples? Ni Dion Chrysostome, ni Maxime de Tyr[1] ne le pensaient, et je ne fais point de doute que tous les vrais philosophes de l'Empire eussent souscrit à leurs raisons. Ils avouent tous les deux, d'abord que la divinité n'a pas plus besoin d'images ou de statues que les hommes de bien, et que ce n'est pas plus l'idole qui fait le Dieu, que les caractères phéniciens ou grecs ne font le discours et la pensée; en second lieu, qu'il est impossible de représenter exactement la nature souveraine et parfaite par un art mortel, ce qui n'est point figuré ni visible par quelque chose de visible et de figuré; et qu'enfin les idoles servent plutôt à rappeler symboliquement, qu'à reproduire la nature et les attributs non-seulement du Dieu premier, mais encore des divinités secondaires qui sont ses ministres. Il serait donc insensé de croire que Jupiter, Minerve ou Apollon sont tels que les représentent Polyclète ou Phidias, tels que les décrivent Homère et les autres poëtes. Mais cela prouve-t-il qu'il soit inutile ou impie de faire des images? «Il n'y a point de nation ni grecque ni barbare, habitant les villes ou nomade, dit Maxime de Tyr, qui n'ait consacré quelques signes de la divinité. Qui donc oserait décider cette question des images, et s'il faut ou non en consacrer aux dieux? Non, la nature divine n'a pas besoin de ces représentations sensibles, et son idée est sans doute gravée dans nos âmes[2]. Mais la nature humaine, qui est si faible et qui est aussi éloignée de la divine que la terre l'est du ciel, a imaginé pour ses propres besoins des signes de cette sorte, pour y déposer les noms et les attributs des dieux. S'il y a des hommes dont la

1. Dion et Maxime répondaient-ils aux attaques des chrétiens contre les dieux de pierre et de bois? Je l'affirmerais hardiment pour Maxime, quoique ce soit une simple probabilité. Mais le morceau de Dion n'a point le caractère d'une apologie.

2. Cette phrase est de Dion; je l'ajoute pour compléter la pensée de Maxime.

mémoire[1] soit si ferme, qu'ils puissent, en levant les yeux au ciel, atteindre directement le divin par l'âme et par la pure pensée, il leur est peut-être possible de se passer de statues et d'images. Mais ces natures d'élite sont extrêmement rares, et vous trouveriez difficilement un peuple entier, qui ait gardé assez purement le souvenir de Dieu et de la vie d'en haut pour n'avoir pas besoin d'un tel intermédiaire et d'un tel secours. Comme les maîtres, qui enseignent aux enfants les premiers éléments de la lecture, ont soin d'attacher aux lettres certains signes qui apprennent à les reconnaître et à les discerner, jusqu'à que les élèves en aient acquis la connaissance distincte à l'aide de la mémoire ; de même les législateurs, considérant le genre humain comme un peuple d'enfants, ont imaginé ces représentations sensibles comme des marques des honneurs qui sont dus aux dieux, et comme des emblèmes imparfaits de leurs perfections, pour conduire les hommes, comme par la main, à la connaissance et au culte de la divinité..... Incapables de saisir en elle-même l'essence de l'être souverain, nous nous aidons de la parole, des êtres animés, des fleuves, des montagnes ou de figures d'or, d'ivoire et d'argent, pour arriver à nous en faire quelque idée, lui attribuant, à cause de la faiblesse de notre raison, tout ce qu'il y a de plus beau dans l'homme ou dans la nature. Qu'on reconnaisse l'existence de Dieu, et du reste si l'art de Phidias en rappelle la pensée aux Grecs, les animaux aux Égyptiens, une pierre noire aux Arabes, un fleuve à certains peuples et le feu à d'autres, je ne condamne pas cette diversité, pourvu que les hommes connaissent Dieu, pourvu qu'ils l'aiment, pourvu qu'ils en conservent la mémoire toujours présente. »

Au lieu d'abolir les emblèmes et les symboles, il faut s'attacher à en pénétrer le sens, et lorsque l'âme sera habituée à

1. *Mémoire* au lieu de *raison*. C'est la théorie platonicienne de la réminiscence.

l'idée du divin, s'élever peu à peu non-seulement au delà des choses terrestres, mais encore au delà du ciel et des corps célestes, quelles que soient leur beauté et leur magnificence toutes divines, pour atteindre à l'Être auquel ne conviennent ni grandeur, ni couleur, ni figure, ni quoi que ce soit de matériel et de sensible. Le culte des images, les sacrifices et les cérémonies ne sont donc pas plus la piété aux yeux des philosophes du paganisme, que les images elles-mêmes ne sont des dieux. Le culte extérieur n'est qu'une introduction à la piété, comme les simulacres sacrés ne sont qu'un moyen de nous faire penser à l'invisible; mais il n'est rien sans le culte intérieur, qui consiste à connaître Dieu, à l'aimer, à le servir, à s'associer enfin à sa sagesse et à sa bonté, soit en acceptant avec résignation et avec joie les accidents qui dérivent de l'ordre universel, soit en nous purifiant nous-mêmes et en faisant du bien à nos semblables. Le vrai culte de Dieu, c'est la sagesse et la vertu; son vrai temple, c'est une âme raisonnable et pure.*

« Dieu est l'espérance de l'homme de bien » : tous les Stoïciens de l'Empire eussent facilement admis cette parole de Plutarque, et cependant, il faut le dire, Épictète et Marc-Aurèle, fidèles aux anciennes traditions du Portique, ne parlent qu'en passant et obscurément de l'immortalité de nos âmes[1]. Les seuls philosophes qui l'admettent formellement, sont Sénèque, Plutarque et Maxime de Tyr; le premier, comme une espérance; les deux autres, comme un dogme incontestable.

C'est pour lui-même que Dieu, selon Sénèque, perfectionne et prépare l'âme de l'homme de bien. Cette vie n'est donc

* Dion Chr., Disc. XII. — Max. de Tyr, Disc. IX, XIV, XVII, XXXII, XXXIII, XXXVIII, XXXIX, XLI.

1. « Tout ce qu'il y a en toi de feu, retourne au feu; d'air, à l'air; d'eau, à l'eau; de terre, à la terre. L'âme retourne au ciel. Il n'y a ni Orcus ni Achéron, ni Cocyte; mais tout est plein de dieux et de génies (et, par conséquent, il n'y a rien à craindre, et tout à espérer). Arr. Ent. d'Ép., III, chap. 13.

qu'une épreuve, que la préparation d'une vie meilleure, que le pénible enfantement de l'éternité. D'où vient ce dégoût des grandes âmes pour la vie, et cette ardeur de sortir et de s'élancer au delà des étroites limites du corps et de la terre, qui sont pour elles comme les murs d'une insupportable prison? D'où vient ce que nous crie Platon, que le sage est tout entier à la pensée de la mort, que c'est là son vœu, sa méditation? Que signifie cet éternel combat de la chair et de l'esprit? N'est-ce pas que l'âme tend vers le lieu d'où elle est descendue? N'est-ce pas qu'elle est née, non de ce corps épais et terrestre, mais de l'esprit qui anime les cieux et l'univers, et que, se ressouvenant de sa nature et de son origine, elle tient toujours par la meilleure partie d'elle-même au principe d'où elle s'est détachée? «Comme les rayons du soleil touchent la terre, mais subsistent au foyer qui les a élancés, de même l'âme habite en nous comme un hôte divin et sacré: mais elle demeure toujours attachée à son origine; elle y est en quelque sorte suspendue; elle y aspire et fait effort pour y retourner. Ah! qu'elle aura à se féliciter, quand échappée des ténèbres où elle est plongée, elle verra d'une vue claire et pleine les mystères célestes, lorsqu'elle sera rendue au ciel qui est sa patrie, et qu'elle habitera de nouveau le séjour qu'elle occupait primitivement par droit de nature! Notre origine nous appelle en haut.» Il ne faut pas voir toutefois dans ces paroles de Sénèque plus qu'il n'y a réellement. Il aspire à une vie meilleure, il l'espère, il s'évertue pour y croire, mais il n'est point assuré que ce ne soit pas une chimérique espérance. Il est heureux d'en appeler avec les Stoïciens, ses maîtres, à la foi unanime et constante du genre humain; il admire Platon pour l'avoir affermie par la distinction des Idées et de la matière, de l'invisible et du sensible, de l'éternel et du passager; mais l'immortalité de l'âme n'est point cependant à

ses yeux une vérité certaine et inébranlable comme l'existence de Dieu et sa Providence; elle ne fait point partie intégrante et nécessaire du Stoïcisme, puisque ce n'est pas dans une autre vie, mais en elle-même que la vertu doit chercher sa récompense ; et si Sénèque l'admet volontiers, c'est moins par un besoin de sa raison, que parce que cette croyance charme et transporte son imagination.

Plutarque et Maxime de Tyr, qui se donnaient pour Platoniciens, sont plus fermes sur ce dogme, un des principaux de l'ancienne Académie. Selon leurs principes, l'idée de la Providence et celle de notre immortalité se tiennent étroitement. Puisque cette vie n'est qu'un combat, la Providence ne serait pas juste, si nous ne recevions enfin le prix de la lutte. « Ceux qui ont vécu dans la justice et la piété, dit Plutarque, ne redoutent rien après la mort : ils se promettent au contraire une divine félicité. D'abord comme les athlètes ne sont couronnés qu'après avoir vaincu dans la carrière, les gens de bien pensent que le prix de la vertu ne leur est accordé qu'après la mort.... Et puis aucun de ceux qui se livrent à la recherche et à la contemplation de la vérité, n'a pu assouvir ici-bas les désirs infinis de son âme, parce que le corps offusque la raison et l'enveloppe comme d'un brouillard épais. Semblables à l'oiseau qui porte en haut ses regards, les sages, avides de s'envoler hors du corps et du monde pour un séjour magnifique et bienheureux, dégagent leur esprit des choses périssables et s'appliquent à le rendre plus léger et plus pur, faisant de la philosophie une étude et une préparation de la mort. » Méprisant la richesse, la gloire, la puissance, la volupté et tout ce qui flatte le corps, l'homme de bien aspire, au travers des épreuves et des privations, à l'immortalité, comme on dit qu'Hercule devint Dieu après s'être brûlé sur le mont Œta. Dépouillé de tout ce qu'il tenait de sa mère mortelle, et n'emportant au ciel que sa

divinité purifiée par le feu de toutes les scories de la terre, Hercule s'éleva glorieusement au séjour et au rang des dieux: telle est l'image de la purification de l'âme par la douleur et par la vertu; tel est l'emblème de sa céleste destinée.

Je veux remarquer ici deux choses qui me paraissent jeter le plus grand jour sur l'esprit religieux des païens. D'abord, si je ne me trompe, ce furent les hontes et les douleurs de l'époque impériale, qui ramenèrent à la pensée, presque abandonnée, d'une autre vie. On ne s'en ressouvenait, depuis les railleries et les argumentations d'Épicure, que lorsqu'on était frappé dans ses affections les plus chères, et l'immortalité de l'âme était une de ces croyances timides et honteuses, qu'on n'avouait plus que dans le genre littéraire des Consolations. On soupçonnait alors dans sa propre affliction ou dans celle d'un ami, qu'il pouvait bien y avoir quelque chose après la vie. Ce fait me semble trop caractéristique pour n'en pas donner un curieux exemple. Voici un consulaire, rhéteur d'âme et de profession, qui avait beaucoup plus pensé à la gloire de l'éloquence qu'à la destinée future. Son fils meurt. En vain il se dit: « ce qui me console c'est ma vie déjà presque achevée et voisine de la mort. Lorsque le temps sera venu, que ce soit le temps de la nuit éternelle ou de la lumière, je saluerai le ciel en partant, et je protesterai de la pureté de ma conscience. » Sa tendresse contristée lui arrache ce cri touchant malgré la vaine rhétorique qui l'étouffe: « aveugles et ignorants que nous sommes, nous prenons dans nos désirs des maux réels pour des prospérités, et nous redoutons de vrais biens comme des maux horribles. La mort, qui est pour tous un sujet de deuil, est le terme de nos fatigues, de nos inquiétudes et de nos malheurs : elle nous transporte dégagés des misérables liens du corps dans une vie de paix et de félicité, au milieu de la bienheureuse assemblée des âmes. Oui, je

crois plutôt que cela est possible, que de penser que les choses humaines vont au hasard ou qu'elles sont gouvernées par une providence injuste. Plus on obtient jeune le bienfait de la mort, plus on est heureux et chéri des dieux.» Eh bien! cette consolante pensée, qui avait seulement son heure dans l'existence occupée des hommes de la république ou dans les stériles agitations des beaux esprits et des politiques de l'empire, devint peu à peu une pensée toujours présente aux esprits sérieux, quand tous les ornements de la vie, comme disait Cicéron, furent flétris par l'ombre de la servitude. J'ai déjà dit comme l'épicurien Cassius se prenait à regretter, après la défaite de Philippes, de ne pas croire à la providence rémunératrice et vengeresse des dieux dans un autre monde, et comme Cicéron, abattu par la perte de sa fille et l'âme troublée des destins de Rome asservie, ne voulait point se laisser arracher la sublime espérance qui adoucissait les blessures de sa vieillesse. Voilà le sentiment qui s'empara bientôt, comme malgré eux, de tous les esprits un peu élevés. Thraséas s'apprête à mourir en s'entretenant avec Démétrius de nos destinées futures, et se sépare avec un cœur plus ferme de la vie et de sa famille éplorée. Un chevalier romain, victime de Caligula, dit à ses amis: «Pourquoi cette tristesse et ces larmes? Vous cherchez si l'âme est immortelle, et moi, je vais le savoir». On sent dans Marc-Aurèle je ne sais quel malaise et quelle impatience mélancolique, peu connue des anciens et surtout des hommes de sa secte, parce que son âme avide ne peut percer les ténèbres qui nous dérobent l'éternité. Lucien a beau se rire, et le grave Pline s'écrier magistralement: «La même vanité qui nous attache à notre être s'étend jusque dans l'avenir, et se flatte de l'espérance menteuse de la vie dans les temps mêmes qui appartiennent à la mort, tantôt en imaginant l'immortalité de l'âme ou bien une transfiguration, tantôt en

accordant le sentiment à ce qui est sous terre, en adorant les mânes, et en faisant Dieu ce qui a déjà cessé d'être un homme.» Partout se réveillait avec une confuse, mais irrésistible énergie, non pas l'horreur imbécile de la mort et du néant, mais ce besoin impérieux de justice et de perfection qui, au delà de ce monde mêlé de désordres et de misères, en appelle un meilleur, où la divinité plus présente fasse régner la paix, l'harmonie et la vérité. La vertu, malgré leurs superbes paroles, ne suffisait plus aux Stoïciens, et Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle supposent continuellement ou proclament cette immortalité que l'imagination tendre et profonde de Virgile venait de consacrer en vers magnifiques; tandis que les Académiciens Plutarque et Maxime retrouvent par moment, pour exprimer leur foi, les magnifiques images de Platon ou les vives couleurs des mythes populaires.

Mais en même temps (et c'est l'objet de notre seconde remarque), l'idée de l'autre monde se transformait; elle s'épurait et le Ciel remplaçait les Champs-Élysées. Les Stoïciens avaient toujours professé que l'âme est un souffle igné, un esprit aérien, qui tire son origine de l'éther et du ciel, et que, lorsqu'elle s'échappe des liens du corps, elle remonte, par son énergie naturelle, aux régions pures et sereines d'où elle est descendue et où réside principalement la divinité. Cette hypothèse fit fortune: admise par les sophistes et les déclamateurs, chantée par les poëtes, elle passa dans la circulation générale. Ce n'est plus dans l'empire de Pluton, c'est au ciel que les vaincus et les opprimés trouvaient ou espéraient un dernier asile. «Non, s'écrie Lucain, l'âme du grand Pompée ne gît pas ensevelie sous les cendres d'un vil bûcher. Quittant ses membres à demi-brûlés, elle s'est élancée aux demeures de Jupiter. C'est là qu'habitent les mânes des gens de bien, devenus demi-dieux. Mais on n'y voit point ces usurpateurs et ces tyrans, qu'on ensevelit dans l'or et qui obtiennent des

honneurs et des encens sacriléges. Arrivé là, après s'être rempli de la vraie lumière, en contemplant avec admiration les étoiles errantes et les astres immobiles attachés à la voûte céleste, Pompée vit quelle nuit obscurcissait le faux jour des mortels, et se rit des outrages prodigués à son cadavre.» Au ciel, disaient les philosophes, règne une profonde paix; tout y est plein d'harmonie. Mais la terre est le domaine des vains bruits, des agitations sans fin et de la discorde. Lorsque l'âme a passé de ce bas monde dans cette région bienheureuse, se transfigurant d'homme en démon, elle contemple de ses yeux purs des spectacles qui sont faits pour elle: elle voit sans nuage et sans voile la beauté infinie; elle jouit tout entière d'un pleine joie.

L'idée du ciel et de l'immortalité inspirait aux philosophes du paganisme ces beaux rêves, dont je serais fâché que la froide raison nous désabusât complétement. Pour eux, tout commerce n'était pas rompu entre le ciel et la terre; cette grande société des âmes, dont le Stoïcisme parlait tant, subsistait après la mort, et la charité régnait dans l'autre monde, comme ici-bas. «L'âme, dit Maxime de Tyr, qui éprouve pour elle-même une douce commisération en se rappelant sa vie passée, et qui se réjouit et se félicite en pensant à sa condition présente, se sent prise d'une pitié sympathique pour les âmes ses sœurs, qui sont encore ballottées sur les flots de la vie; elle voudrait dans son amour pour les hommes être encore auprès d'eux et soutenir ceux qui chancellent. Dieu a donc assigné aux âmes bienheureuses la fonction de visiter la terre et d'y assister les hommes, à quelque race, à quelque condition qu'ils appartiennent. C'est à elles de porter secours aux bons et de sauver de l'oppression et de l'injustice ceux qui en sont accablés.» Plus nous pénétrons dans la pensée intime des hommes de l'empire, plus nous sommes étonné de quel profond besoin religieux ces siècles d'incrédulité

étaient travaillés. Ils ne mentaient pas, ces Stoïciens qui, au moment de leur mort, faisaient une libation de leur sang à Jupiter Libérateur et Sauveur!*

Mais voici un phénomène étrange chez les anciens et qui cependant n'était point rare à l'époque qui nous occupe: c'est le goût, l'amour, l'espérance passionnée et l'enthousiasme de la mort. Faut-il l'expliquer tout entier par l'abus et l'ennui de la vie, ou se rattache-t-il par quelque côté aux aspirations religieuses qui tourmentaient les esprits? N'est-ce qu'une forme de cette monstrueuse délicatesse à qui la nature et le possible ne suffisaient plus? Ou bien le dégoût maladif de la vie n'engendrait-il pas dans ces âmes qui ne savaient plus respirer du côté de la terre, des pensées qui les tournaient invinciblement vers un monde meilleur, et ces pensées ne venaient-elles pas fortifier le mépris de la vie? Je crois que Sénèque, qui nous a donné une vive peinture de cette maladie morale, n'en a point pénétré toutes les causes, et surtout les plus profondes. Il accuse la corruption, l'ardeur effrénée du plaisir, la fausse délicatesse, et jusqu'au Stoïcisme qui répétait souvent: quoi! toujours les mêmes choses! Il a raison; mais il n'a pas tout vu. Lorsqu'un déclamateur disait pour justifier le suicide: « Toutes les choses que nous estimons, pour lesquelles nous fatiguons les dieux de nos prières et nous nous plaignons sans cesse de la brièveté de notre vie, que sont-elles autre chose que folle passion, convoitise, luxure et vanité? Et qu'y a-t-il de commun entre mon corps et moi? » n'exprimait-il que l'ennui et la satiété, ou ne ressentait-il pas que l'âme est née pour une fin plus digne ou plus haute? Marc-Aurèle, malgré son Stoïcisme et

* Marc-Aurèle, XXXIV, 2, 4, 5, 52, 53. — Sén., Q. nat., préf. - Rep. du Sage, ch. 32; - à Pol., ch. 27, 29, 30; - à Hel., ch. 6; - à Mar., ch. 19, 23, 24, 25, 26; - Lett., 58, 65, 79, 90. — Plut. à Apoll., ch. 11, 12, 14, 15, 20, 23, 27. — Max. de Tyr, Disc. XV, XVI. — Lett. de Fronton. — Plin., Hist. nat., VII, chap. 56.

la fermeté de sa conscience, pouvait-il se défendre d'un soupir pour l'éternité, en revenant si souvent sur la fragilité et le néant des choses humaines? Quelle est cette joie fière et impatiente, avec laquelle certains héros de Stace se défont de la vie, «haïssant ces membres fragiles, haïssant ce corps, qui enchaîne et trahit les forces de l'âme?» N'est-ce point le même sentiment qui dictait à Sénèque, à Plutarque et à Fronton ces paroles si peu païennes sur le bonheur de mourir vite et de rendre aux dieux son âme dans toute la pureté de la jeunesse? Maxime de Tyr et Épictète ne nous laissent aucun doute sur les aspirations encore confuses, mais profondes, qui agitaient sourdement la pensée de leurs contemporains. L'âme, au milieu de la servitude et de la corruption qui l'indignaient, même quand elle s'en laissait vaincre, tendait à se séparer de plus en plus du corps qui l'exposait à ces souillures et à cet esclavage; elle aspirait ardemment à une vie où elle fût toute à elle-même, «pure et libre avec Dieu»... «J'oserai le dire, écrit Maxime, l'âme généreuse verra sans regret la décadence et la dissolution du corps: c'est comme un captif qui verrait pourrir et s'écrouler les murs de sa prison, attendant avec impatience la lumière et la liberté.... Que sont pour l'âme ces peaux, ces os et ces chairs? Que des haillons d'un jour, quand ce ne sont pas de pesantes chaînes.... O mort, médecin de tous les maux, s'écrie le Philoctète de Sophocle. Oui, la mort nous guérit de tous les maux en nous délivrant de ce misérable corps, que rien ne peut ni assouvir ni rendre à la santé. Continue tes supplications, implore le médecin.» Si nous en croyons Épictète, ce n'était pas là seulement le sentiment d'un méditatif de loisir et chagrin; beaucoup d'âmes généreuses et trop impatientes formaient le même désir. Quel malaise de cœur, quelle soif d'une vie plus heureuse et plus parfaite ne suppose pas cet étrange dialogue du

philosophe et de ses auditeurs? « Épictète, nous ne pouvons plus supporter les liens du corps; nous sommes las de le réparer sans cesse par la nourriture et le sommeil, et de nous plier aux caprices des uns et des autres pour sauver cet hôte incommode. La mort n'est rien; il y a une parenté naturelle entre nous et Dieu; permets-nous de nous en aller à celui qui nous à envoyés ici-bas. Ici, il n'y a que des voleurs, des assassins, des juges iniques et des tyrans, qui croient avoir quelque pouvoir sur nous à cause du corps et de ses biens. Laisse-nous leur prouver leur impuissance et notre liberté.— O hommes, répond doucement Épictète, attendez Dieu et ses ordres. Quand il vous aura donné lui-même le signal de partir, alors vous vous en irez à lui. Pour le moment, restez au poste qu'il vous a assigné. Le temps de notre habitation ici-bas est bien court pour ceux d'ont l'âme est disposée comme il faut. Qui peut craindre tyrans, tribunaux, voleurs ou assassins, quand il méprise le corps et ses commodités? Restez, mes enfants, ne partez point témérairement. »

On s'occupait beaucoup de la mort dans le Stoïcisme et dans les autres écoles philosophiques, surtout sous les empereurs, lorsque c'était une condition indispensable pour bien vivre que de savoir mourir. Tantôt l'on voyait dans la mort un asile contre la tyrannie de la fortune et des hommes; tantôt on y cherchait un argument de la folie et de la vanité des biens qui nous séduisent et qui nous enflent de tant de pensées orgueilleuses, et le frivole Lucien, jouant dans ses écrits avec des têtes de mort qui furent des Hélène ou des Alexandre, nous apprend le néant de la beauté, du pouvoir, de la richesse, de la gloire, de toutes ces choses qui finissent par un squelette hideux, habité par des vers. Mais la mort est chose trop sérieuse pour que l'humanité aime à s'en jouer, et la nature répugne trop au néant pour en faire sa suprême consolation et son dernier refuge. La mort devint

donc insensiblement une espérance et comme l'aurore souhaitée d'une nouvelle vie. « Ce n'est point par des lamentations et des chants de deuil, écrit Plutarque, c'est par des hymnes qu'il faut célébrer les funérailles de l'homme de bien, puisqu'en cessant d'être au nombre des mortels, il reçoit en partage une vie plus divine, dégagé de la servitude du corps et sauvé des inquiétudes et des misères que doivent subir tous ceux à qui est échue cette vie mortelle d'ici-bas, jusqu'à ce qu'ils aient achevé la carrière marquée par le destin. » *

La conscience religieuse était donc incontestablement en progrès dans l'Occident : l'unité de Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme, la nécessité d'un culte plus pur et plus conforme à la raison se propageaient de plus en plus sur les ruines de l'ancienne religion ; et si l'on ne peut dire qu'Épictète, que Marc-Aurèle et les autres penseurs de ce temps aient surpassé ou même égalé la philosophie de Platon ou de Socrate, le besoin de croyances était plus profond, la foi plus entière, le sentiment plus vif et plus impérieux. Mais dans quels égarements le sentiment ne va-t-il pas donner, abandonné à lui-même, sans tradition, sans dogme, sans discipline ? On vit des tentatives de retour à la pureté primitive de l'ancien culte. Je ne parle pas des révélateurs à la manière de cet Alexandre[1] qui, prêchant un Dieu incarné sous la figure d'un serpent, séduisit par ses oracles et ses impostures non-seulement les têtes folles de la Grèce, mais

* Arr. Ent. d'Ép., I), 9. — Max., Diss. XIII. — Marc-Aurèle, XXXII, 12; XXXIII, 20; XXXIV, 12, 17, 22. — Quint., Décl. CXXX. — St. Th., X, 774.

1. Cet Alexandre avait partout des gens qui l'avertissaient des secrets des familles; il gagna des sommes énormes, si l'on en croit Lucien ; et l'on vit un grave sénateur épouser la fille de cet imposteur, comme si elle avait en elle quelque chose de divin. Il avait institué des mystères, et au lieu de crier « Loin d'ici les profanes », on criait « Loin d'ici les Chrétiens et les Épicuriens. » Il fit faire un auto-da-fé public des livres d'Épicure.

encore les plus graves personnages de l'Italie et de Rome. Je parle de ces hommes, moitié philosophes et moitié croyants, qui se faisaient initier aux mystères anciens ou nouveaux pour mettre une borne aux inquiétudes de leur esprit, et qui pratiquaient avec une foi qu'on ne connaissait plus depuis longtemps, les purifications, les jeûnes, les abstinences et toutes les mortifications de ce qu'ils nommaient la vie philosophique ou divine. Quel singulier mélange de bel esprit léger et d'ardeur philosophique, de scepticisme et de crédulité, de superstition grossière et d'ascétisme élevé, que cet Apulée de Madaure, se disant l'aruspice de tous les êtres animés et le prêtre de tous les dieux, portant des talismans et des amulettes, se livrant dans l'intérieur de sa maison à des pratiques mystérieuses et adorant, parmi tant de divinités et au-dessus d'elles, je ne sais quel Dieu qu'il nommait avec Platon[1] *Basileus* ou le Roi! On ne croirait jamais qu'il pût y avoir tant de foi sérieuse dans le licencieux auteur de l'Ane d'or. « Nous, famille de Platon, s'écrie-t-il, nous ne connaissons que fêtes, que joies, que solennités, que ravissements célestes; nous nous élevons même à la pensée de quelque chose plus sublime que le ciel.... Et pour répondre à mes accusateurs sur le nom de Basileus, mon juge Maximus sait bien quel est ce Roi, cause première et raison initiale de la nature, père de l'esprit, sauveur éternel de tous les êtres animés, ouvrier assidu de son œuvre, mais ouvrier sans fatigue, sauveur sans travail d'esprit, père sans génération, qui n'est soumis ni au temps ni au changement, accessible à peu d'intelligences, ineffable pour tout le monde. Je ne te répondrai pas, dit-il à son accusateur, sur la nature du roi que j'adore. Bien plus, si le proconsul lui-même me demandait ce qu'est mon Dieu, fidèle à ses mystères sacrés, je me tairais. » Arivé à Rome, « la ville sainte », il se pré-

1. Ou l'auteur, quel qu'il soit, des lettres attribuées à Platon.

pare à recevoir le baptême d'Isis avec tout le respect et tout le recueillement de la foi. Malgré sa ferveur, il se sent retenu par une crainte religieuse, en pensant à la rigueur de l'obéissance et de la fidélité qu'exigeait la sainteté des mystères, aux difficultés de la chasteté et des abstinences prescrites aux initiés, à la circonspection, qu'il fallait mettre, comme un rempart, autour de sa vie, lorsqu'elle était exposée à tant d'accidents et de chutes. Il s'abstient de vin, de la chair des animaux, il veille, il jeûne, il fait des dons plus en rapport avec l'ardeur de sa piété qu'avec l'état de sa fortune. Sachant que toute âme n'est point faite pour recevoir l'image de la divinité, comme tout bois n'est pas propre à y tailler un hermès, il hésite longtemps avec un grand trouble d'esprit et de douloureux scrupules; et lorsqu'enfin il est initié, il se remet tout entier aux soins et à la bonté de la déesse, de celle qui veille sur les malheureux avec une affection toute maternelle, et qui est sainte au ciel, sur la terre et dans les enfers, dans cette vie et dans l'autre.*

Mais qu'est-ce que toute cette foi d'Apulée, si vous la comparez à l'austère enthousiasme d'Appollonius de Thyane[1]?

* Apul. (éd. Pank.), Apol., p. 104, 108-110, 140, 162. - Mét., liv. VIII, 154, 160-162; XI, 330, 332, 356, 364, 380.

1. Presque toutes les paroles que Philostrate cite d'Apollonius révèlent un profond esprit demoralité, fort contraire au rôle de magicien et de charlatan, qu'on serait en droit de lui prêter d'après les récits extravagants de son historien. J'en citerai quelques-unes qui montrent qu'Apollonius se rapprochait beaucop d'Épictète et de Marc-Aurèle en morale. On lui conseillait de reprendre et de corriger son frère, qui se livrait à la débauche. Ce serait, répondit-il, une coupable témérité : de quel droit un cadet ferait-il la leçon à son aîné? Mais je ferai mon possible pour porter remède à ses maux. Il lui laissa donc la plus grande partie de son patrimoine; et le prenant par la complaisance et par la douceur : « nous avons perdu, lui disait-il, notre père, celui qui nous dirigeait et nous avertissait. Nous sommes seuls maintenant. Si je fais quelque faute, sois mon conseiller et mon médecin; mais si tu t'égares, prête, je t'en prie, une oreille facile à mes avertissements. (I, ch. 13.) Tu penses peut-être disait-il à son disciple Damis, que je serais moins blâmable de pécher à Babylone qu'à Delphes, à Olympie ou à

Celui-là n'est pas un bel esprit, qui est dévot à ses heures, qui se mortifie par occasion, qui croit par saillie d'imagination, et qui se contente de garder sa foi pour lui-même. La religion est toute sa pensée, toute sa vie. Il est sans cesse dans les temples et sa conversatiou habituelle est avec les prêtres. Il parcourt la Grèce, l'Italie, l'Asie-Mineure, l'Égypte, la Perse et l'Inde, se faisant partout initier, recueillant la tradition, s'efforçant de la corriger et de l'épurer. Son ambition n'était pas de se faire Dieu, comme on l'a dit, et d'opposer sa divinité à celle de Jésus-Christ. C'était de réformer les idées religieuses et le culte, en les ramenant à leur pureté et à leur vérité première. Il allait donc par les villes, prêchant la bienveillance, la charité, l'unité de Dieu, la subordination des dieux inférieurs ou des démons à l'être premier, la purification, le culte intérieur et l'immortalité divine de l'âme. «La meilleure manière de montrer sa reconnaissance et sa piété au premier des dieux, à celui qui est un et séparé des autres, disait-il, c'est de ne lui rien sacrifier, de n'allumer pour lui aucun feu, de ne lui rien consacrer qui tombe sous les sens : il n'a besoin de rien ; la terre ne porte point de plante, l'air ne nourrit point d'animal, qui ne soit impur à l'égard de lui. Pour obtenir la bienveillance du plus grand des êtres, nous ne devons lui offrir que ce qu'il y a en nous de plus excellent, l'esprit qui n'a besoin d'aucun organe. » C'était encore une de ses maximes favorites, que celui qui mène une vie pure n'a rien à craindre

Athènes. Mais tu ne réfléchis pas que pour le sage la Grèce est partout, et qu'il ne considère aucune terre comme déserte ou barbare, parce qu'il se sent vivre partout sous les yeux de la vertu. (I, 35.) O muses, faites que nous nous aimions les uns les autres. (IV, 1.) Titus, venant de refuser une couronne qu'on lui décernait après la prise de Jérusalem, Apollonius lui écrivit : Apollonius à Titus, général des Romains, salut. Je t'offre la couronne de la modération, parce que tu ne veux pas être loué pour ta victoire et pour le sang ennemi que tu as fait répandre. (VI, 29.)

à son dernier moment : car la mort n'est que le retour à l'être universel. Et peut-on gémir lorsque d'homme on redevient Dieu par un simple changement de lieu, et non par un changement de nature? Les Athéniens croyaient avoir tué Socrate; mais Socrate n'était pas mort; il était délivré de cette prison dans laquelle l'homme est captif pendant le temps qu'on nomme la vie. Quelqu'un menaçait Appollonius de le faire périr; loin de s'effrayer de la mort, Appollonius s'écria : oh! que ce moment n'est-il déjà venu!

Quelque étrange que nous paraisse la tentative d'Apollonius, elle était conforme à l'esprit de son siècle, et il eut le mérite de pressentir qu'il ne suffit pas qu'il y ait dans le monde quelques philosophes, mais qu'il faut aussi au peuple des dogmes et des croyances. Cependant il devait échouer. Trop de hardiesse ou trop de timidité, telle était l'alternative à laquelle était condamné tout réformateur religieux de la Grèce et de Rome. Ou bien il fallait rompre absolument avec la tradition, et la foi nouvelle ne se rattachait plus à rien. Ou bien on acceptait cette tradition; mais c'était s'appuyer sur quelque chose à la fois de mort et d'impur. On avait beau recourir aux explications allégoriques : le grand nombre, selon le mot de Denis d'Halicarnasse, le vulgaire sans philosophie prend toujours les fables dans le sens le moins pur et le plus simple; et alors, ou bien il méprise les Dieux dont la conduite a été si criminelle et si honteuse, ou bien il arrive à ne plus reculer devant les actions les plus mauvaises, en voyant que les Dieux eux-mêmes ne s'en abstiennent pas. Or, Apollonius avait une trop profonde moralité pour accepter tout uniment les antiques traditions; et lui qui passa toute sa vie dans les pratiques pieuses, lui qui ne venait point détruire, mais réformer le culte, lui enfin qui mettait toute la philosophie dans la religion, et la religion dans la divination ou dans le commerce intime de l'âme

avec Dieu [1], il changeait tout hardiment, cérémonies, sacrifices, traditions et croyances ; et sans même s'en douter, lorsqu'il croyait simplement ramener la pureté des anciens rites, il introduisait dans ce qu'il conservait de la théologie et du culte, un esprit complétement étranger à la religion grecque et à toutes les religions primitives. Le culte avait toujours consisté dans l'offrande de victimes immolées, dans l'adoration des images et dans ces prières interessées que la peur adresse à des puissances invisibles et terribles. Apollonius avait horreur des sacrifices où coule le sang des êtres animés. « Moi, qui fais tout pour le salut des

1. Cette communication intime et familière est admise de tous les philosophes de l'époque impériale, parce qu'ils considéraient la raison comme un dieu qui habite en nous, et qui n'est jamais séparé du *Logos* universel. « Qui peut hésiter, dit Manilius, à rattacher l'homme au ciel? La nature, ne lui a-t-elle pas donné un esprit qui comprend tout, une âme ailée? N'est-il pas le seul être dans lequel Dieu descende, habite et se retrouve?.... Qui pourrait connaître le ciel, si ce n'est par un présent du ciel? Qui pourrait retrouver Dieu, s'il n'était une partie de Dieu? Et cette étendue sans fin du monde, ces chœurs brillants des astres, cette voûte enflammée des cieux, l'homme pourrait-il les voir et les renfermer, en quelque sorte, dans l'étroite enceinte de son esprit, si la nature n'avait donné à l'âme une vue si étendue et si perçante, et n'avait comme tourné vers elle-même l'intelligence qui est sa fille, et si cet esprit, qui nous rappelle au ciel pour nous faire participer au commerce sacré des choses, n'avait au ciel même son origine....? »

Quis dubitet .... hominem conjungere cœlo?
Eximiam natura dedit linguamque, capaxque
Ingenium volucremque animum, quem denique in unum
Descendit Deus atque habitat, seque ipse requirit. (II, v. 105.)

Quis cœlum possit, nisi cœli munere, nosse,
Et reperire Deum, nisi qui pars ipse Deorum est?
Atque hanc convexi molem sine fine patentis
Signorumque choros ac mundi flammea tecta
Cernere, et angusto sub pectore claudere possit,
Ni tantos animis oculos natura dedisset
Cognatamque sui mentem vertisset ad ipsam,
. . . . cœloque veniret,
Quod vocat in cœlum, sacra ad commercia rerum? (II, 115.)

hommes, disait-il, je n'ai jamais sacrifié pour eux, je ne sacrifierai jamais; et je ne puis prier, lorsque j'aperçois un couteau et des victimes. » Philostrate lui prête même des paroles qui semblent plutôt appartenir à un ennemi qu'à un conservateur zélé de l'ancien culte. Un prêtre égyptien demandait à Apollonius pourquoi il ne sacrifiait pas comme les autres : « et moi, lui répondit-il, je te demanderai pour quelle raison tu peux sacrifier ainsi. — Qui donc aurait la présomption de corriger les rites sacrés des Égyptiens? — Tout homme sage qui viendrait de l'Inde. Mais enfin, si tu le veux, je ferai brûler un bœuf aujourd'hui, et je t'invite à partager avec les Dieux l'odeur du sacrifice. Si les Dieux se nourrissent des vapeurs qu'exhale la graisse des victimes, tu ne pourras trouver mauvais un pareil festin. » Apollonius professait le plus grand respect pour les saintes images; mais il voulait qu'elles imprimassent par leur beauté un sorte de religion aux sens mêmes et à l'imagination. «Pourquoi présentez-vous aux hommes, demandait-il à un prêtre égyptien, des simulacres absurdes et ridicules de vos Dieux? Votre culte paraît plutôt celui d'animaux ignobles que de la divinité. — Et que sont donc vos statues de Jupiter olympien, de Minerve ou de la Vénus de Cnide? Phidias et Polyclète sont-ils donc montés au ciel pour y contempler les Dieux et pour en rapporter leurs images? Ou bien à quelle autre chose, qu'à l'imitation de la nature, ont-ils emprunté les principes de leur art? — A une chose pleine de sagesse, repliqua Apollonius, à l'imagination qui est une meilleure maîtresse que l'imitation servile. L'imitation ne peut reproduire que ce qu'on voit; l'imagination représente même ce qu'on ne voit pas. Il faut que celui qui se figure par la pensée l'image de Jupiter voie dans son esprit le Dieu lui-même avec le ciel, les saisons et les astres, comme Phidias a essayé de le faire. Il faut que celui qui veut représenter Minerve la conçoive

elle-même avec des armées, les arts et la sagesse. Mais si vous mettez dans un temple l'image d'un épervier, d'une chouette, d'un loup ou d'un chien pour représenter Mercure, Apollon ou Minerve, vous ajoutez par ces représentations une certaine dignité à des bêtes viles; mais vous ôtez toute majesté aux Dieux. Oui, vous semblez plutôt vous jouer de la divinité que l'honorer. — Tu me parais juger notre culte sans le connaître, dit l'Égyptien; s'il y a quelque chose de sage dans nos institutions religieuses, c'est de ne pas oser représenter les Dieux en eux-mêmes, mais par des symboles qui les laissent concevoir — Oh! reprit en souriant Apollonius, vous avez bien avancé la science religieuse, si vous avez fait qu'un chien, un ibis ou un bouc inspire plus de respect et soit plus conforme à la divinité qu'une belle statue? Mais je vous le demande, où est la majesté de ces représentations? Quelle terreur, quel respect peuvent-elles inspirer? Si vos images sont vénérables par les idées qu'elles suggèrent à l'esprit, il vaudrait beaucoup mieux pour vos Dieux de n'être représentés par aucun simulacre; et votre religion n'en serait que plus sage et que plus mystérieuse. Vous pourriez vous contenter d'élever des temples et des autels, de fixer les cérémonies que l'on doit faire, et de définir le temps, les paroles et les rites convenables à ces cérémonies, sans mettre aucune image dans les lieux saints[1], et en laissant à chacun la faculté de se faire lui-même par la pensée une image du Dieu qu'il adore. Car les conceptions

1. C'est quelque chose de voir les dieux, disait Ovide, et de croire qu'ils sont présents et qu'on peut vraiment converser avec eux. (Pont., liv. II, El. 9, v. 9.) Aussi les Dieux nous ont-ils donné de les connaître par les œuvres de l'art, eux que cache à nos yeux le haut et immense éther : on adore, au lieu de Jupiter, sa forme et son image. (II, 9, v. 6.)

Est aliquid spectare deos et adesse putare,
Et quasi cum vero numine posse loqui . . . .
Sic (arte) homines novēre deos, quos arduus æther
Occulit, et colitur pro Jove forma Jovis.

et les images que se forme l'esprit sont beaucoup plus parfaites que celles de l'art. Mais vous, vous avez fait que vos Dieux ne se présentent sous une noble forme ni aux regards ni à l'imagination. » Ce qu'il faut remarquer dans ce discours d'Apollonius, c'est moins la justesse et la profondeur des pensées, que la liberté d'esprit qu'elles supposent. Il est impossible de critiquer plus finement l'absurde symbolisme des Égyptiens, et en même temps de mieux signaler le danger de toute représentation sensible de la divinité. Trop souvent l'adoration s'arrête à l'idole, au lieu d'aller jusqu'à cette image plus belle et plus sainte que l'esprit doit se faire du Dieu. Or, selon Apollonius, les purs produits de l'imagination sont supérieurs aux œuvres de l'art ; ils nous impriment un respect plus profond et plus religieux que les peintures et les statues, et toute représentation sensible qui ne réveille pas en nous des images plus grandes et plus pures avec les sentiments qui les accompagnent, est plus nuisible qu'utile à la religion et doit être repoussée comme indigne de la majesté de Dieu.

Mais c'est surtout au sujet de la prière qu'Apollonius exprime des idées incompatibles avec l'esprit des anciens cultes, et je ne connais que Sainte Thérèse et Fénelon qui aient poussé plus loin l'abnégation et la spiritualité. On s'informait de l'objet de ses prières, quand il s'approchait

Mais on ne croyait pas, comme on l'a tant répété, que les idoles fussent les dieux mêmes, à moins qu'on ne prenne à la lettre le mot d'Horace (Sat., I, 8, v. 1), si vivement imité par Lafontaine :

> Un bloc de marbre était si beau,
> Qu'un statuaire en fit l'emplette.
> Qu'en fera, dit-il, mon ciseau?
> Sera-t-il Dieu, table ou cuvette?
> Il sera Dieu!

Les Sceptiques ne s'y trompaient pas : ils savaient, comme Apollonius, que ce n'est point le ciseau des sculpteurs, mais l'imagination des croyants qui fait les dieux :

> *Qui fingit sacros auro vel marmore vultus,*
> *Non facit ille Deos; qui rogat, ille facit.* (Mart., liv. VIII, ép. 25.)

des autels. « Je demande aux Dieux, répondit-il, que la justice règne sur la terre, que les lois ne soient point violées, que les sages aient le cœur d'être pauvres, et que les autres possèdent tous les biens en abondance, mais innocemment.... Pour moi, je leur dis : donnez-moi, ô Dieux, ce qui me convient. Si je suis bon, j'obtiendrai plus que je n'espère et que je ne désire. Si les Dieux me mettent au nombre des méchants, je n'obtiendrai d'eux que les maux que je mérite, et je ne leur ferai pas un reproche de me juger digne de malheur, moi qui ne suis pas bon.» Avec ce désintéressement et cet abandon aux volontés de la Providence, la divination change nécessairement de caractère. Elle ne prétend plus changer le cours des destinées, soit en tourmentant des idoles, soit par des sacrifices barbares, soit par des philtres ou par des incantations. Elle n'est qu'un avertissement divin que l'homme sage mérite par sa vertu, et qu'il suit avec une pieuse obéissance, loin de vouloir faire violence aux Dieux. Or, pour entrer en communication avec les puissances supérieures, il suffit au sage de ne point se souiller en mangeant des êtres animés, et de se conserver pur de tout plaisir qui entre par les yeux, et de toute haine qui, en faisant naître l'injustice, porte au crime la pensée et la main. D'ailleurs la sagesse et la vérité n'ont pas besoin des miracles ni de l'art magique[1]. C'est dans son cœur sans souillures

1. Il y a beaucoup moins de charlatanisme et de superstition dans les paroles d'Apollonius que dans les faits merveilleux de sa légende. On peut lui reprocher d'avoir été trop entêté de la divination, et d'avoir été en proie à ces hallucinations et à ces rêves qu'on prend pour des inspirations célestes. Mais Apollonius repoussait la magie, et n'admettait pas qu'on pût faire violence aux dieux par des pratiques ou absurdes ou sacriléges. La divination est un don divin; Dieu ne l'accorde qu'aux âmes pures, même quand elles ne la rechercheraient pas. Mais les hommes impurs ont beau appeler Dieu : la grâce de l'inspiration leur échappe avec la vertu. Cette communication de l'homme avec la divinité est qnelque chose de tout intime. On ne se rapproche de Dieu qu'en lui ressemblant par la pureté. Écoutez cette conversation d'Apollonius et de Damis : ils sont sur les hauteurs du

qu'il porte, pour ainsi dire, le trépied sacré qui lui rend des oracles.

Si vous passez du culte aux idées qui forment le dogme et les croyances, vous ne trouverez pas une moindre opposition entre la théologie d'Apollonius et la religion qu'il prétendait restaurer. Il admet, comme presque tous les philosophes, le polythéisme, c'est-à-dire un être suprême et toute une série de Dieux, qui lui sont subordonnés, au ciel, sur la terre et dans les enfers. Mais la mythologie des poëtes lui paraît fort inférieure, selon la morale et selon la vérité, aux fables d'Ésope. Celles-ci ne vous trompent point; elles se donnent pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de pures fictions; mais elles contiennent toujours un enseignement utile; tandis que les récits mythologiques, qui se donnent pour des vérités divines, ne sont propres qu'à corrompre les âmes en attribuant tous les vices aux Dieux. N'est-ce pas une impiété d'accorder dans les enfers le sceptre de la justice à Minos,

Taurus. Hier, dit Damis, nous marchions dans les villages et dans les voies des hommes; aujourd'hui, nous montons dans une région non fréquentée et divine; et tu peux apprendre de notre guide que les barbares la regardent comme la demeure des dieux. — Eh bien! peux-tu me dire en quoi tu comprends mieux les choses divines, depuis que tu marches si près du ciel? Quoi! tu n'as point des pensées plus claires sur le ciel, sur la lune, sur le soleil, que tu crois pouvoir bientôt toucher avec ton bâton de voyage? C'est que tu es toujours dans les bas lieux, mon cher Damis; tu n'a rien gagné à monter si haut: tu es toujours à la même distance du ciel. — Mais je croyais que j'en redescendrais plus sage, parce que j'avais entendu dire qu'Anaxagore avait contemplé les choses célestes du haut du Mimas, et Thalès, du haut du Mycale, et parce qu'on raconte que le Pangée et l'Athos ont servi d'école à beaucoup d'autres. — Mais qu'ont-ils appris que ne sachent les chevriers de ces montagnes? Ni l'Athos, ni l'Olympe tant célébré par les poëtes n'enseigneront jamais à ceux qui gravissent leurs hauteurs, comment Dieu veille sur le genre humain, quel culte il nous demande, ce que c'est que la justice, la tempérance et en général la vertu, à moins que l'âme n'ait dissipé les ténèbres qui environnent ces vérités. Or, si l'âme qui approche de ces mystères est pure et sans souillure, sache, mon cher Damis, qu'elle s'envole bien plus haut que les cimes les plus élevées du Caucase lui-même. (II, 5; VIII, 7.)

le plus cruel des hommes, et de condamner Tantale à de longs supplices pour avoir été un homme de bien, qui fit participer ses amis à l'immortalité que lui avaient accordée les Dieux? Qu'il y ait eu des géants et qu'ils aient souillé les temples et les statues des Dieux, on peut raisonnablement l'admettre; mais qu'ils soient montés au ciel, qu'ils en aient chassé les immortels, c'est une démence de le dire, une démence de le croire. Il y a un sacrilége moins horrible dans les fables qui font de Vulcain un forgeron de l'Etna ou qui mettent des géants dans les cratères des volcans; mais rien n'est plus absurde, puisqu'il se trouve beaucoup d'autres montagnes qui vomissent des flammes, et sous lesquelles on n'est pas tenté cependant de placer des géants ou un Dieu. Mais quelles étaient donc, hors de la mythologie, les traditions religieuses sur lesquelles pouvait reposer une réforme du polythéisme? *

D'ailleurs Apollonius qui disait «que les Indiens-Grecs sont supérieurs aux Grecs, comme les Grecs aux Égyptiens,» donnait dans un panthéisme, contraire au génie actif et tout humain des races de l'Occident.» La substance universelle, lui fait dire un historien moderne[1], est comme le vase d'où la matière s'écoule par un perpétuel mouvement. C'est une profonde erreur de croire à la causalité réelle des agents de la nature. La terre n'engendre pas ce qui sort de son sein; le père ne donne pas l'être au fils qui procède de lui. Le père, la terre, les agents naturels ne sont que des antécédents dans le mouvement immense et incessant de la génération; la vraie cause

* Philostrate, Vie d'Apoll., I, chap. 11, 17; III, 17, 25, 34, 35, 42; IV, 31, 38, 40; V, 13, 14, 16, 25, 35; VI, 10, 11, 13, 19, 21, 41; VII, 4, 13, 14, 17, 26, 30, 32, 34; VIII, 2, 4, 7 (§§. 8, 10, 11, 22, 24, 32, 33, 44), 31.

1. M. Vacherot, d'après une lettre d'Apollonius, conservée par Philostrate. Je me fie à la traduction du savant et consciencieux historien de l'école d'Alexandrie. Cette lettre d'Apollonius est d'ailleurs le seul texte que je n'aie pas eu entre les mains et dont je n'aie pu faire ou vérifier la traduction.

génératrice, la seule source de l'être et de la vie, c'est la substance universelle. La modification des êtres visibles n'appartient en propre à aucune cause individuelle : il faut la faire remonter au seul être universel, sujet unique des métamorphoses de la nature, principe de l'harmonie et de l'unité du monde, Dieu suprême, toujours un et identique sous la variété des noms et des représentations qui en altèrent l'essence. »

L'Italie et la Grèce, vieillies dans l'anthropomorphisme, n'entendaient rien à cette doctrine d'Apollonius; elles étaient mieux préparées à recevoir la croyance d'un Homme-Dieu que celle du Monde-Dieu. Sans doute leurs traditions religieuses plongent par leurs dernières racines jusqu'au naturalisme panthéistique de l'Inde; mais je ne connais rien de plus opposé à l'esprit hellénique et à l'esprit latin, que cette théologie indienne où règnent sous le nom de Dieu les puissances aveugles, brutes, impersonnelles et fatales de la nature; car l'Olympe est le trône de l'homme, de la conscience et de la personnalité. La philosophie avait suivi la voie ouverte par le génie populaire, et jamais, dans ses élans les plus ambitieux, elle n'avait oublié son principe tout humain: « Connais-toi toi-même. » Platon était peut-être entraîné par les nécessités de sa dialectique à l'abîme de la substance infinie et universelle; mais son vif sentiment psychologique résista toujours à concevoir un Dieu dépourvu « de l'auguste et bienheureuse intelligence. » Il n'y avait rien de supérieur pour Aristote à la pensée de la pensée par la pensée, c'est-à-dire à la raison s'entendant et se possédant pleinement elle-même. La métaphysique stoïcienne donnait incontestablement dans le panthéisme; mais si Dieu devait être pour les sectateurs de Zénon, comme pour Apollonius, un être neutre, « qui ne fût ni mâle ni femelle », il n'était point cet être indéfini, sans pensée et sans conscience, vers lequel penche le disciple et

qui avaient besoin d'être trompés, et Tacite pouvait dire de l'astrologie qu'elle serait toujours chassée de Rome et qu'elle y régnerait toujours. Les Grecs étaient encore plus entêtés de la magie, qui leur était venue de l'Asie et d'Égypte. Tout leur paraissait rempli de démons bons ou mauvais, et comme les dieux étaient plus nombreux que les hommes dans certains cantons de l'Achaïe, les miracles y étaient aussi moins rares que les faits naturels. Il faut voir dans Lucien jusqu'où était poussée la crédulité. Là c'est un magicien qui vole dans l'air, qui passe au travers du feu, qui attire ou qui chasse les démons, qui guérit les malades ou qui ressuscite les morts. Ailleurs c'est un Babylonien qui rassemble, à l'aide de quelques mots sacrés, tous les serpents d'un pays, et qui les extermine de son souffle. Des malheureux sont fustigés toutes les nuits par de mauvais génies. Des statues marchent, parlent et mangent. On ne prononce qu'avec un respect plein de terreur les noms des morts, en ajoutant quelque formule qui pût leur plaire, comme le *Bienheureux* ou le *Saint*. Malheur à vous, si vous paraissiez incrédule à tant de contes ou de sottes superstitions! Vous étiez un impie, et il n'eût pas tenu aux imposteurs ou à ceux qu'ils trompaient, que vous ne fussiez lapidé. A force de ne rien croire, on en était venu à ne plus croire que l'impossible et l'absurde. Je ne connaitrais rien de plus triste que ce retour des peuples à l'enfance par la décrépitude de la pensée, si je ne faisais réflexion que la vie germe toujours à côté de la mort, et que ces déplorables extravagances étaient le symptôme d'un besoin profond et irrésistible. Épicure et les Sceptiques avaient fait tous leurs efforts pour chasser le divin des esprits; et ils ne paraissaient avoir que trop réussi. Mais le divin y rentrait avec violence et par toutes les voies, au risque d'y porter le trouble et la démence.

Voilà ce qui m'intéresse à ces honteux égarements de la

pensée; voilà ce qui m'éclaire sur l'entraînement de la foule vers les dieux étrangers. Elle aussi, elle se sentait éprise pour l'inconnu et le mystérieux qu'elle prenait pour le divin. Elle voyait l'antique religion méprisée par les sages; elle reportait à Isis, à Sérapis, à Cybèle, à Mithra les respects et les adorations qu'elle n'avait plus pour Jupiter. Mais quelque grossières que fussent les superstitions qu'elle embrassait, elle avait un sentiment instinctif plus droit de la religion que tous ces hommes de haut rang, amoureux d'astrologie et de magie. Car cette règle supérieure de la vie que les vrais sages cherchaient dans l'idée et le culte philosophique de Dieu, le peuple la cherchait dans les pratiques et les observances religieuses. Sénèque, Ovide, Horace peuvent bien se moquer de ces hommes qui hurlent par les rues en se traînant sur les genoux et en se confessant publiquement de leurs péchés. Juvénal peut bien mépriser les esprits faibles, qui demandent grâce aux prêtres des dieux pour n'avoir point gardé la chasteté certains jours de fête, ou tourner en ridicule les terreurs de l'autre vie et les superstitions des coupables, qui tremblent au bruit de la foudre, comme à la voix d'un juge irrité. Le bon et pieux Plutarque lui-même, préférant l'athéisme à la superstition, peut bien s'élever contre l'impiété des pauvres gens qui, affublés d'un sac ou les reins ceints de quelques mauvais haillons en lambeaux, se vautrent dans la fange ou se jettent la face contre terre, font d'étranges et d'extravagantes contorsions, se frappent sottement la poitrine, se mortifient et se déchirent le corps, se proclament haïs et maudits de Dieu pour avoir mangé ceci ou cela, ou pour avoir été quelque part où Dieu leur défendait d'aller, et qui enfin, prolongeant leur supplice et leur folie au delà de la mort, n'imaginent que rivières de feu, que ténèbres remplies d'esprits en peine, que juges, que bourreaux, qu'abîmes de géhennes et de tourments.

Je n'en crois pas moins que ces insensés se faisaient une idée plus juste que beaucoup de sages de la religion, en y cherchant une règle pour leur conduite, une correction pour leurs fautes ou leurs faiblesses, un refuge pour leurs maux. Je n'aime pas plus les extravagances de la superstition que Plutarque; mais loin de m'écrier avec lui que les barbares avaient perdu la Grèce, je constate simplement que l'esprit religieux, qui ne trouvait plus où se prendre et se satisfaire dans les cultes décriés de la Grèce et de Rome, allait chercher une satisfaction et se retrempait dans les cultes asiatiques. Il tombait, je le sais bien, d'un abîme dans un autre; il livrait les âmes en proie aux insensés ou aux imposteurs. Mais enfin on retrouvait quelque ombre de l'adoration dans ces sentiments d'étonnement et de terreur qu'inspiraient les prêtres de Cybèle, d'Isis, d'Atis ou de Mithra. On prenait leurs jeûnes, leurs mortifications et leurs cruautés sur eux-mêmes pour des signes d'une perfection surhumaine : est-il donc étrange qu'on crût recevoir par leur bouche les ordres de Dieu?

C'est une grave erreur de croire que les cultes asiatiques, qui se répandirent dans tout l'empire romain, ne fussent que des scènes de désordre et de débauche, que des orgies qui flattaient les sens et la corruption. C'est au contraire par ce qu'ils avaient de fantastique et de terrible, qu'ils séduisaient les esprits en les étonnant. Qu'on en juge par cette étrange scène, que décrit Apulée. Ce sont des prêtres de la déesse de Syrie, qui vont mendiant par les bourgades et recevant tout ce que la piété publique veut bien leur donner, du vin, du lait, du blé, de la fleur de farine, ou quelque menue monnaie. «Les bras retroussés jusqu'à l'épaule, dit Apulée, levant dans leurs mains des épées et des hachettes, ils s'élancent comme remplis des fureurs de Bacchus. Ils poussent des cris discordants, ils agitent leurs têtes de mouvements rapides, ils se déchirent par instant les bras de

leurs morsures, ils bondissent dans une démence fanatique, ils se frappent enfin les membres d'un fer à double tranchant. Cependant l'un d'eux emporté d'un délire plus désordonné que les autres, et tirant de fréquents soupirs du fond de sa poitrine, s'accuse d'indiscrétion sacrilége. Il saisit un fouet, que portent ordinairement ces hommes efféminés, fouet composé de fines lanières terminées par de nombreux osselets de brebis; il s'en flagelle et s'en châtie à coups redoublés, fortifié par une incroyable force de volonté contre le sentiment de la douleur.» C'était là sans doute des excès aussi ridicules que sauvages: mais la foule croyait y reconnaître une marque de sainteté, dans cette pensée juste d'ailleurs que le sacrifice est le fond de toute vertu et de toute religion. Aussi s'empressait-elle, autant par instinct religieux que par attrait de la nouveauté, aux mystères d'Isis qui avaient leurs pratiques gênantes et pénibles, ou à ceux de Mithra, qui avaient leur baptême d'eau et de feu, leurs confessions, leurs pénitences et leurs purifications.*

Il ressort de tout l'ensemble des idées et des faits que nous venons d'exposer une conclusion considérable et pleine de lumière pour l'histoire. C'est que l'Occident en était venu à ce point où l'humanité, divorçant avec les antiques croyances, s'agite et fait effort pour se mettre en possession de la foi nouvelle qui lui est nécessaire. Les esprits fermes et cultivés la cherchent et la trouvent dans la philosophie; et encore ne sont-ils pas sans éprouver une sourde inquiétude et des défaillances, inconnues aux âges précédents. Les esprits médiocres s'attachent ou à des curiosités religieuses,

* Quint., Décl. IV, X. — Sén., Rh., p. 660. — Tac., Ann., II, 27, 28, 32, 49, 85; IV, 22; XII, 52, 59, 65; XV, 8; XVI, 14, 30. - Hist., I, 22; II, 62. — Suét., Tib., ch. 37, 63. — Lucien, le Menteur; Vie d'Alexandre. — Lucain, III, 115. — Stace, Th. III, 551, 559. — Ov., Pont., I, El. 1, v. 51. — Plut., Superst., ch. 3, 5, 7, 8, 10, 13. — Sén., Vie heur., 27. — Pl., Hist. nat., II, ch. 5. — Juv., Sat. V, 511-615; XIII, 229-235. — Ap. Mét., VIII, p. 164.

qui les amusent et les enchantent, ou bien à des rites extraordinaires qui séduisent à la fois et captivent leur imagination errante, ou bien aux pratiques d'un ascétisme mesquin et superstitieux, qui leur tient lieu de foi et de règle, ou bien enfin à ces chimères de l'astrologie ou de la magie, présomptueuses infirmités de l'esprit humain, qui veut percer l'avenir par la contemplation des astres ou le conduire à son gré par un commerce familier et surnaturel avec les Génies. Quant au peuple, incrédule au passé, mais crédule à tout ce qui est nouveau, rebelle à des jougs surannés, mais avide d'adoration et de discipline, il se jette sur toutes les superstitions qu'on lui montre, surtout si l'autorité les suspecte, en attendant qu'il rencontre une révélation capable de satisfaire son instinct religieux et de l'élever à la hauteur des idées nouvelles qui satisfont les philosophes. Car il n'a pas moins besoin de raison que de foi, et la plus grande folie des sages est d'espérer que le peuple demeurera dans les vieilles croyances qu'ils ont eux-mêmes abandonnées et qu'ils persifflent tous les jours. C'est l'honneur de l'espèce humaine, que la foule ignorante dédaigne les erreurs qui ont été une fois démasquées par les esprits éclairés, et qu'elle ne puisse donner son cœur et sa vie qu'à la vérité réelle ou apparente. Soit donc que l'on s'attache à considérer l'histoire des idées ou le spectacle de la vie humaine, soit que l'on interroge les méditations des philosophes ou les tendances accusées par les égarements des gens du monde et par ceux de l'instinct populaire ; l'Occident, au commencement de notre ère, présente partout le même phénomène moral : absence de croyances stables et précises, mépris et ennui de ce qui est, inquiétude vague vers l'inconnu, aspirations ardentes et désordonnées à un monde meilleur; puis au-dessus de toutes ces agitations stériles en apparence, parce que leur objet est mal défini, deux grandes conceptions,

encore obscures pour le peuple, mais plus ou moins claires pour tous les penseurs, le dogme de l'unité de Dieu et la théorie du *Logos* ou du Verbe, ou si l'on aime mieux, la double idée d'un premier principe unique et de la Providence universelle, lumière des esprits et attente des cœurs.

ORIENT. — Par un étrange pressentiment, Rome et la Grèce s'habituaient à regarder du côté de l'Orient, comme si c'était de là que devait sortir la lumière qu'elles attendaient. Quelques hommes se laissaient séduire aux cultes orgiastiques et monstrueux de la Syrie et de la Phrygie. L'Égypte était pour d'autres la terre des miracles et des dieux. Beaucoup allaient aux devins de la Chaldée, ou s'initiaient aux mystères de Mithra, excroissance idolâtrique de la religion tout iconoclaste de Zoroastre. Un petit nombre enfin embrassait en secret la foi méprisée et haïe des Juifs. C'est donc l'Orient qu'il faudrait connaître pour comprendre tout entier le grand mouvement religieux qui changea le monde et la civilisation.

Mais rien de plus obscur pour nous que l'Orient. Le traité de Plutarque sur Isis et sur Osiris, quoique plein des renseignements les plus curieux, est insuffisant. Irénée, Tertullien, Épiphane et surtout Clément d'Alexandrie fournissent les plus riches documents; mais quelle confusion et quelle obscurité! Tous les courants d'idées, partis des traditions les plus diverses, s'y croisent et s'y mêlent sous le nom commun de Gnosticisme, et je ne connais pas d'entreprise plus hasardeuse que de porter la lumière de la critique dans ce chaos d'éléments ainsi confondus. Il y a un autre inconvénient, un autre danger, le plus grave de tous, c'est de prendre pour des mouvements issus du christianisme tous ces mouvements spirituels, qui lui sont antérieurs, mais qui sont venus se mêler avec lui. Or, les pères de l'Église, préoccupés avant tout et avec raison des altérations que les

Orientaux apportaient à la doctrine du maître, n'ont vu que des hérésies, nées souvent des causes les plus frivoles, là où la critique doit voir avec Bossuet « des sectes purement païennes dans leur fond[1], qui ne se sont rangées avec apparence au nombre des chrétiens que pour se parer du grand nom de Christ »[2]. Heureusement nous rencontrons au milieu de ces ténèbres un peuple, les Juifs, dont l'histoire nous est assez connue pour nous guider dans l'histoire des autres peuples, malgré les différences et les haines qui l'en séparaient; et un écrivain, Philon d'Alexandrie, qui touchant à la philosophie grecque par son éducation, au christianisme par sa foi judaïque, à l'Orient par certaines traditions et par son mysticisme, jette quelque lumière sur le travail complexe de l'esprit religieux en Égypte et dans l'Asie gréco-romaine. Nul ne dissipera jamais la confusion et l'obscurité de l'histoire spirituelle de l'Orient, que s'il ose comprendre l'histoire des Juifs, et braver les ennuis d'une lecture attentive et d'une étude de Philon.

Nous n'avons ni à toucher aux obcurs écrits de la Kabbale, postérieurs du reste par leur rédaction à l'époque qui nous occupe, ni à sonder les antiquités judaïques. Les faits les plus connus et qui sont avoués de tout le monde nous suffisent. Le Mosaïsme, quoique réduit à deux tribus, avait enfin cette force d'organisation qu'il avait si longtemps cherchée. Fermement assis après sa restauration par Esdras, inaccessible désormais aux influences polythéistes de ses

1. Ou plutôt non-chrétiennes. Car ce mot de paganisme, insignifiant par lui-même, emporte avec lui une idée fausse : c'est que tous ceux qu'on appelle païens soient polythéistes et idolâtres. De la sorte, les Perses qui n'avaient point d'idoles, se trouvent confondus avec les Grecs ou les Égyptiens.

2. Histoire des Variations, livre XV. Il faut retrancher de ce jugement le calcul que Bossuet prête aux sectaires. C'est moins par calcul que par entraînement qu'ils agirent, emportés dans le mouvement plus populaire et plus profond du christianisme.

voisins, n'ayant plus à craindre le penchant de la race sainte vers les divinités étrangères, débarrassé tant des divisions du peuple et du sacerdoce, que des querelles des prophètes et des rois, il semblait grandir et prospérer dans la paix. On n'entendait plus retentir la puissante voix des saints agitateurs tels que Élie, Isaïe et Jérémie, mais la prédication s'établissait aussitôt sur tous les points du globe où il y avait quelques Juifs réunis; et si littérale, si étroite qu'on la suppose, elle avait par sa perpétuité seule une influence, que n'avaient jamais eue les prophètes, pour faire l'éducation du peuple et pour imprimer à la nation et à la foi un indestructible caractère. Jamais le Mosaïsme n'avait donc été si fortement constitué; et cependant, précisément parce qu'il se développait, il commençait à être entamé de toutes parts, dans sa nationalité jalouse et dans son dogme, au dedans et au dehors. S'il l'était même en Judée et jusqu'au sein de Jérusalem, où s'élevait son temple unique, tant par la multiplicité des sectes, que par la prépondérance illégale du rabbin sur le prêtre, de la synagogue sur le temple; il devait l'être bien davantage à Antioche, à Alexandrie, dans les îles de la Méditerranée, et comme disaient les anciens, sur tous les points de la terre habitable, par la propagation même dont se glorifiaient ses docteurs[1]. Toute extension, soit interne, soit externe, était une atteinte au Mosaïsme. Or, pour commencer par le côté matériel de la question, il y avait un accroissement remarquable de fidèles. Sûr de posséder la

1. L'Évangile, selon Matthieu, confirme le dire de Philon : « Malheur à vous scribes et pharisiens hypocrites.! Vous courez la terre et la mer pour faire un seul prosélyte.... (XXIII, v. 15.) Bossuet (dans ses Méditations sur l'Évangile, 58me journée) a développé ce verset de Saint-Matthieu et d'autres du même chapitre avec une singulière vivacité. On sent qu'il s'adresse à des pharisiens qui étaient là et sous ses yeux. Mais ses développements, ne se rapportant pas au but de mon travail, je me contente de les signaler.

loi de Dieu, le peuple d'Israël ne la gardait plus avec un soin jaloux pour lui seul : il s'efforçait de la répandre au dehors et de faire entrer les Gentils dans l'héritage de ses pères. Le Mosaïsme, d'après les ordres mêmes de son fondateur, avait toujours admis l'étranger qui demandait à participer à ses mystères; mais depuis que les événements politiques l'avaient mis en relation avec les principaux peuples de l'Orient et de l'Occident, il faisait plus : au lieu d'attendre et d'accepter les prosélytes, il courait au devant d'eux. C'est principalement parmi les Pharisiens que se faisait remarquer cette ardeur de propagande: ils cherchaient partout avec un zèle infatigable de nouveaux adorateurs au Dieu d'Abraham et de Jacob; et Philon n'était sans doute pas le seul à se réjouir avec orgueil de voir les dons abonder à Jérusalem de toutes les parties de la terre. Mais le Mosaïsme était-il fait pour cette extension, et toutes ces conquêtes n'étaient-elles par pour lui autant de dangers et de désastres? Pour mieux affermir l'unité nationale, il n'avait qu'un seul temple, celui de Jérusalem. N'était-ce pas là une gêne insupportable, surtout pour les nouveaux convertis qui voulaient, eux aussi, avoir le bonheur d'approcher du saint des saints? Les offrandes, tribut annuel qu'ils payaient à une ville étrangère, ne devaient-elles pas peser à leur foi? S'ils pouvaient être admis au nombre des Juifs, étaient-ils au même rang et sur le même pied que les descendants de la race élue? N'y avait-il pas ce qu'on appelait les Juifs de la porte, inégaux aux Juifs par le sang et par la naissance? Ajoutez à cela les mille prescriptions minutieuses de la loi, la circoncision, les jeûnes, les ablutions, la défense arbitraire de manger la chair de certains animaux, que sais-je? tout cet attirail de mesures sacerdotales, excellentes pour tenir les Juifs séparés des autres peuples, mais gênantes et oppressives pour des hommes qui n'étaient point nés dans le Judaïsme,

et qui avaient des idées et des mœurs étrangères à ce formalisme local et national. Je veux bien le croire avec Philon, c'est la gloire du Judaïsme d'alors, « que des croyants innombrables sortis d'innombrables cités, venant par terre et par mer, de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi, aient afflué aux grandes fêtes religieuses dans le temple de Jérusalem, comme dans le temple universel » ; mais je crois aussi que ce progrès au-dehors était funeste au principe tout national du Mosaïsme. Car les nouveaux convertis ne renonçaient pas à leur patrie et à ses usages, et s'ils avaient comme une patrie nouvelle par la foi qu'ils avaient embrassée, ce n'était point la Judée même, mais la synagogue dont ils faisaient partie. C'est ici que l'on peut voir le danger de la prépondérance toujours croissante de l'autorité des rabbins sur celle du prêtre. A Jérusalem et dans ses environs, il pouvait être indifférent que l'influence des interprètes de la loi l'emportât sur celles des lévites ou des sacrificateurs : le sacerdoce y conservait par sa présence même un prestige sacré. Mais ce prestige diminuait déjà pour ceux des Juifs qui étaient habitués à vivre à l'étranger. Que pouvait-il être pour les Gentils qui connaissaient à peine le temple, et qui ne lui devaient rien, tandis qu'ils devaient tout à la synagogue? Leur vrai temple, quoi que l'on fît, était la maison de l'assemblée, d'où ils tenaient leur instruction et leur foi. Cela ne réagissait-il pas sur les croyances mêmes? Je n'ai pas à chercher si les espérances messianiques sont ou non en germe dans le Pentateuque : il est certain qu'elles étaient déjà une partie de la foi juive plusieurs siècles avant Jésus-Christ. Or, pour le descendant de Juda, elles étaient la perspective du règne et de la domination effective et toute matérielle d'Israël sur les autres peuples. Ne pouvaient-elles pas facilement prendre un autre sens pour ceux qui n'avaient pas et qui ne pouvaient pas avoir le patriotisme juif? Ce qui prouve avec la

dernière évidence, que mes opinions ne sont pas ici de simples inductions plus ou moins rigoureuses, c'est que le Christianisme, dans les premiers temps, se recruta surtout parmi les Juifs hellénistes, et parmi les Romains et les Grecs judaïsants. Un schisme[1] était donc inévitable, et ce schisme devait s'appeler affranchissement, délivrance. Délivrance en effet dans tous les sens : la foi nouvelle n'affranchissait pas seulement du joug du péché; elle affranchissait encore du joug étroit et insupportable de la loi, en même temps qu'elle faisait cesser les prérogatives sacerdotales et la suprématie religieuse des Juifs sur les nations. Le sage seul est libre, noble, roi, prêtre, disait Philon d'après les Stoïciens, sans mesurer toute la portée de ces paradoxes. Les chrétiens sont tous égaux, tous rois, tous prêtres, disait à son tour Saint-Pierre, proclamant la grande nouveauté qui avait crû peu à peu dans le sein du Judaïsme, l'avénement de l'égalité de tous les peuples et de tous les hommes devant Dieu.*

Le dogme lui-même était en progrès et s'étendait : soit qu'il eût subi des modifications et des influences étrangères, soit que certains germes presque imperceptibles qu'il recélait s'y fussent naturellement et spontanément développés, il est certain qu'il s'écartait de plus en plus de sa simplicité primitive; et sauf les Sadducéens, qui ne reconnaissaient d'autre règle que la lettre du Pentateuque, il n'y avait plus, je ne dis pas un sectaire, mais un docteur, qui ne fût plus ou moins infidèle à l'esprit tout national et tout sensible[2] du Mosaïsme. Depuis la captivité, les récompenses et les peines d'une autre vie s'étaient placées à côté des promesses et des

1. Je prends ce mot dans sa signification première de *séparation*; rien ne serait plus contraire à ma pensée que d'y attacher un sens odieux quelconque.

* Philon, De la monarchie; De la noblesse; Ambas. à Calig.

2. Les Pères disent : sensuel et charnel.

menaces toutes temporelles du législateur[1], et si le dogme de l'unité de Dieu n'avait point fléchi, il s'était modifié par la théorie du Verbe, sous l'incontestable influence de la religion des Mages. Je laisse de côté cette conception toute persane des bons et des mauvais anges, qui se disputent l'empire du monde et la vie de l'homme. Quelque abus que les traditions rabbiniques fassent des êtres divins, ce n'est là qu'un de ces accessoires qui s'ajoutent à la doctrine et qui la surchargent, mais qui n'en forment point le fond et l'essence. Le grand fait spirituel du Judaïsme, c'est la place de plus en plus grande, que la résurrection et le Verbe se font dans les croyances populaires et dans le dogme. Qu'on y voie un commencement de l'influence grecque sur la pensée juive, qu'on ne veuille y retrouver que la trace du Masdéisme, ou qu'on suppose même que ce soit un simple

1. L'immortalité de l'âme est si peu marquée dans les livres de Moïse que Warburton a écrit un ouvrage tout entier sur ce fondement pour prouver que, puisqu'aucune législation ne peut exister sans la croyance à l'immortalité, la législation de Moïse, qui en est dépourvue, a dû se soutenir d'une manière surnaturelle et divine. Bossuet reconnaît lui-même les deux faits sur lesquels je raisonne : 1° que l'immortalité tient peu ou point de place dans le Mosaïsme; 2° que cette croyance se répandit après la captivité. « Nous avons vu, dit-il, l'âme au commencement faite par la puissance de Dieu aussi bien que les autres créatures, mais avec ce caractère particulier qu'elle était faite à son image et par son souffle, afin qu'elle entendît à qui elle tient par son fond, et qu'elle ne se crût jamais de même nature que les corps, ni formée par leur concours. Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées.. Encore que les Juifs eussent dans leurs écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme universel de l'ancien peuple que les Sadducéens, sans la reconnaître, non-seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. » (IIme partie, chap. VI.) Oui, mais c'était déjà, sinon un dogme, au moins une croyance populaire. « Les récompenses et les châtiments d'une vie future, qu'ils (les pharisiens) soutenaient avec zèle, leur attiraient beaucoup d'honneurs. (IIme partie, chap. V. Disc. sur l'hist. univ.)

développement spontané de la foi du Pentateuque, ce n'en est pas moins un fait considérable et qui avait les plus graves conséquences. Il fallait retrouver de force ou de gré les nouvelles croyances dans Moïse, où il est constant qu'elles sont au moins fort obscures et enveloppées. Or, je ne doute pas que ces Pharisiens, dont on a coutume de trop médire, n'aient eu la plus grande part à ce travail d'interprétation, la seule manifestation de l'esprit philosophique que comportât l'état intellectuel de la Judée. Le texte de la Loi fléchissait; il perdait sa raideur étroite, et tout en conservant ses préjugés héréditaires contre les gentils, le Judaïsme se rapprochait d'eux sans le savoir et par une pente insensible.

J'admets, pour couper court à toute difficulté historique, que le mouvement n'ait pas été au delà dans le sein même de Jérusalem. Mais quoi qu'on fasse, tout le Judaïsme n'est pas renfermé dans cette ville. Sans sortir de la Judée, sur les bords mêmes du Jourdain, vivait la secte communiste des Esséniens, et l'on rencontrait sans doute parmi eux, en Palestine comme en Égypte, de ces ascètes et de ces contemplatifs, que Philon appelle Thérapeutes[1]. Or, la morale des uns et le mysticisme des autres achèvent le tableau des idées qui fermentaient dans les pays, berceau du christianisme. Je me contente de traduire sans réflexion ce que Philon nous dit des Esséniens. « Les Esséniens, au nombre de quatre mille environ, sont ainsi appelés pour leur extrême piété, servant Dieu sans lui immoler de victimes, mais en lui offrant la pureté de leurs cœurs. Ils habitent dans les bourgs et dans les villages, et fuient les villes pour éviter la contagion des vices qui y sont familiers. Ils vivent en partie d'agriculture, en partie de métiers utiles à la paix, bienfaisants envers les leurs et le prochain, sans posséder d'argent ni de vastes fonds de terre, et se contentant de satisfaire

1. Mal à-propos confondus avec les moines chrétiens par quelques auteurs.

aux nécessités de chaque jour.... L'abstinence et la frugalité, voilà leur grande richesse. Vous ne trouveriez personne parmi eux, qui fabrique des lances, des javelots, des épées, des casques, des cuirasses, ni quoi que ce soit qui serve à la guerre. On n'y connaît pas même en songe les marchands, les boutiquiers, les marins, ni aucun de ces métiers dont on fait si facilement abus pendant la paix et qui nourrissent la convoitise. Ils n'ont point d'esclaves; ils sont tous libres et se servent les uns les autres. Car ils condamnent le pouvoir du maître comme injuste, impie et contraire à la nature, qui nous a tous créés égaux et frères. Mais renversant et rompant cette fraternité naturelle, la cupidité a introduit la haine à la place de l'amour.... Négligeant la logique et la physique, les Esséniens ne s'attachent qu'à la morale, et les trois règles qui les dirigent sont l'amour de Dieu, celui de la vertu et celui des hommes. Leur piété se déclare par leur chasteté, par leur horreur du serment et du mensonge, et enfin par leur confiance en Dieu, à qui ils rapportent tout le bien, sans lui rapporter aucun mal. Leur amour de la vertu consiste à mépriser la richesse, les honneurs et les plaisirs, à mener une vie simple, uniforme, modeste, frugale et laborieuse. Ce qui montre leur charité, c'est leur bienveillance, leur merveilleuse égalité, et la loi de tout mettre en commun. L'étranger de bonne volonté n'est pas exclu de leur communion. Si la maladie empêche l'un d'entre eux de gagner sa vie, il trouve des secours toujours prêts dans les biens de la communauté. Quant aux vieillards, les jeunes gens les traitent avec une vénération et une piété toutes filiales.... Les persécuteurs n'ont pu, ni par ruse, ni par violence, détourner un seul Essénien de ses voies : ils ont été vaincus et étonnés de leur courage et de leur sainteté. » Josèphe rapporte les mêmes détails que Philon, moins les persécutions que les Esséniens

eurent à subir. Cette vie d'ascétisme devait avoir ses Parfaits et ses Purs dans les Thérapeutes qui se retiraient dans les solitudes par petites compagnies, mais chacun habitant dans son ermitage. On voyait parmi eux des femmes âgées et vierges, non point qu'elles eussent gardé une chasteté forcée, comme quelques prêtresses de la Grèce, nous dit Philon; elles s'étaient vouées à la virginité par amour de la sagesse, sans autre désir que celui de ces fruits immortels, que les âmes chères à Dieu enfantent toutes seules et d'elles-mêmes. La vie des Thérapeutes n'était qu'une longue suite de jeûnes, de prières et de méditations solitaires: vivant seuls, quoique les uns près des autres, ils ne se rassemblaient que tous les sept jours dans une cellule commune, prenaient ensemble un frugal repas, chantaient des cantiques et assistaient à des explications de l'Écriture. Philon nous indique le sens de ces instructions: les Thérapeutes croyaient que toute la loi n'est qu'allégorie et figure. Un dernier caractère, qui n'appartient pas sans doute à l'institution primitive des Esséniens, mais qui devint peu à peu commun à tous, aussi bien à ceux qui se livraient à la vie active qu'à ceux qui s'adonnaient à la contemplation, c'est la pratique du célibat, si contraire aux habitudes juives. Nous voyons par Josèphe et par Pline que, de leur temps, la société essénienne ne se renouvelait plus par le mariage et la génération : tant le repentir et le dégoût de la vie, nous dit Pline, étaient féconds à remplacer sans cesse dans cette corporation les membres qui périssaient, par des membres nouveaux! *

Toutes les tendances des sectes juives se résument dans Philon, où non-seulement elles sont plus nettement accusées, mais où elles sont encore expliquées par les idées de toute

* Philon, Tout homme de bien, etc.; Vie contempl. — Josèphe. Ant. héb., liv. XVIII, chap. 2; G. des juifs, II, 7. — Plin., Hist. nat., VI, 15. — Porph., Abst., l. IV, §§. 11, 12, 13, 14.

nature et de toute provenance, qui vont se débattre avec tant de bruit autour du christianisme naissant, et qui agitaient sourdement et obscurément l'esprit des sectaires. Philon, quoiqu'on ait voulu l'égaler au divin Platon, est un médiocre philosophe; sa pensée à la fois servile et hardie, son mysticisme ambitieux et suivant terre à terre la tradition, les raffinements, l'enflure et la puérilité de son style vous étonnent et vous rebutent. Mais Philon est sur les limites du Judaïsme et de la foi chrétienne; il est croyant et philosophe; il tient profondément à la religion de ses pères, et il mêle tant bien que mal dans son esprit Moïse, Platon, Zénon et je ne sais quelles traditions orientales, la plupart masdéennes, mais dont quelques-unes auraient bien pu venir de l'Inde sur les vaisseaux d'Alexandrie : toutes les idées, toutes les aspirations morales et religieuses de son temps, la Grèce et l'Orient, la Judée et la Perse, le passé et l'avenir viennent pêle-mêle se réfléchir dans ses écrits; et c'est ce qui en fait un des monuments les plus bizarres de l'esprit humain, mais aussi l'un des plus propres à éclairer l'historien sur la partie purement naturelle des origines du christianisme et sur les origines de toutes ces sectes gnostiques qui l'ont si longtemps déchiré. Il importe donc d'exposer l'exégèse philonienne, l'esprit mystique qui anime tant d'interprétations arbitraires et forcées, les idées enfin solides ou fantastiques, par lesquelles le juif d'Alexandrie touche à la fois à Jésus-Christ et aux hérésiarques orientaux des trois premiers siècles.

Nous ne prétendons pas toutefois raconter longuement ou même résumer les procédés et les résultats de l'exégèse de Philon: qu'il nous suffise de dire que les deux principes auxquels il ramène sans cesse les textes de la Bible, sont la théorie du Verbe et l'opposition de l'intelligible et du visible, de l'esprit et de la chair, l'esprit étant fils du Verbe,

tandis que la chair est fille de la matière ou du néant. Que nous importe que Philon, ne comprenant pas la polygamie dans un si saint homme qu'Abraham, voie dans Agar la science encyclopédique, et dans Sara, l'extase supérieure à la science; qu'un cadet, préféré à son aîné, comme Jacob à Esaü, devienne pour lui la raison, qui naît après les sens, mais qui doit les primer; que l'ivresse toute physique de Noé se transforme en ivresse intellectuelle, et les filles de Loth dans ces sophismes des sens et de l'imagination, qui corrompent une raison mal assurée et trop facile aux attraits des objets sensibles? Ces subtils enfantillages et tant d'autres de même sorte n'appartiennent point à l'histoire sérieuse de l'esprit humain. Ce que nous devons pénétrer et ce qu'il importe de savoir, se sont les causes et les tendances de cette étrange interprétation. Il fallait prouver que le peuple juif, loin d'être un peuple méprisable, est le peuple élu et que, par suite de son élection, toute la sagesse des autres peuples était en lui, mais plus complète et plus pure. Il est probable que le Mosaïsme se transformait déjà de lui-même et se spiritualisait avant de se rencontrer avec la philosophie grecque. Mais il est constant qu'à l'époque de Philon et sans doute avant lui, les Juifs, craignant les objections et les railleries des Grecs contre les livres saints, sentaient de plus en plus la nécessité de ne plus prendre leurs traditions à la lettre et de leur chercher un sens profond et mystérieux. Nous pourrions citer dans Philon plus d'un exemple de cette préoccupation. Mais ce qui faisait un devoir impérieux aux rabbins et aux docteurs d'expliquer les antiques monuments de leur histoire nationale et religieuse, c'est que les railleries des Grecs étaient répétées par certains juifs qu'elles séduisaient. Philon nous parle à plusieurs reprises de ces gens «qui, mécontents de la constitution religieuse de leur patrie, imaginent

sans cesse contre les lois sacrées de nouveaux blâmes et de nouvelles accusations, et qui soutiennent leur impiété en disant : Quoi ! faites-vous encore grande estime de vos lois, comme si elles contenaient la règle de toute vérité? Voyez pourtant : vos livres sacrés ne renferment-ils pas aussi des fictions et des fables, qui vous feraient rire de pitié, si vous les entendiez débiter par des étrangers?» L'initiation à d'autres idées que l'ancienne foi et le besoin d'échapper ou de répondre à des railleries sacriléges, hâtèrent et développèrent plus profondément, chez les juifs, la nécessité morale d'accorder leurs croyances avec les lumières de leur temps et avec leur propre raison. De là, chez Philon et chez d'autres docteurs auxquels il fait souvent allusion, la manie d'interpréter jusqu'au moindre mot de la Bible. Ils se garderaient bien de prendre les phrases ou les faits les plus simples dans leur sens propre et naturel : tout devient pour ces esprits, prévenus de la crainte d'être trop charnels, symbole, similitude, allégorie, figure; ils trouvent un monde d'idées dans un atome. C'était détruire l'esprit du Mosaïsme; mais on ne l'entendait pas ainsi; on voulait qu'on acceptât à la fois le sens propre et le sens figuré, de telle sorte que le Mosaïsme subsistât encore comme institution, lorsqu'il ne subsistait plus comme foi qu'en apparence et par les dehors. Voici un curieux passage de Philon, où se révèlent dans toute leur naïveté les contradictions et les embarras des sages du Judaïsme. «Il y a des personnes qui, pensant que les lois écrites sont la figure des choses invisibles et spirituelles, s'adonnent avec zèle à l'intelligible et négligent les lois. Je ne puis les approuver. Ils devraient avoir à cœur l'une et l'autre de ces choses, de manière à pénétrer à force d'étude ce qui est caché, tout en observant ponctuellement ce qui est manifeste. Mais comme s'ils vivaient dans un désert ou comme s'ils étaient de purs esprits, ils ne craignent pas de renverser

les lois qui enchaînent la multitude, en ne recherchant, en n'adorant que la vérité toute nue et en elle-même. Quoi! parce que les fêtes ne sont qu'une figure des joies de l'âme et de sa gratitude envers Dieu, faut-il rejeter les solennités du culte! Parce que la circoncision n'a d'autre objet que de nous enseigner symboliquement l'extirpation des désirs voluptueux et des opinions impies, faut-il passer par-dessus la loi de la circoncision et ne conserver que la circoncision du cœur[1]? On devra donc abolir les cérémonies sacrées et tout le reste, si l'on ne veut accepter que ce qui est signifié par les figures, à l'exclusion de celles-ci? Non, regardons les vérités intelligibles comme l'âme, et les figures sensibles comme le corps, et par conséquent respectons fidèlement es lois écrites, comme nous soignons le corps, parce qu'il est l'enveloppe et la demeure de l'âme[2].» Ainsi pensaient Phi-

1. Très-bien; mais bientôt saint Paul rejettera et fera rejeter la circoncision physique comme inutile, et n'admettra plus que la « circoncision du cœur. »

2. « Malheur à l'homme qui ne voit dans la loi que de simples récits et des paroles ordinaires! Car, si en vérité elle ne renfermait que cela, nous pourrions même aujourd'hui composer une loi bien autrement digne d'admiration. Pour ne trouver que de simples paroles, nous n'aurions qu'à nous adresser aux législateurs de la terre, chez lesquels on rencontre souvent plus de grandeur. Il nous suffirait de les imiter et de faire une loi d'après leurs paroles et à leur exemple. Mais il n'en est pas ainsi : chaque mot de la loi renferme un sens élevé et un mystère sublime. . . . . . Les récits de la loi sont le vêtement de la loi. Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la loi elle-même! C'est dans ce sens que David a dit: Mon Dieu, ouvre-moi les yeux afin que je contemple les merveilles de ta loi. Il y a des insensés qui, en apercevant un homme couvert d'un beau vêtement, ne portent pas plus loin leurs regards et prennent ce vêtement pour le corps, tandis qu'il existe une autre chose encore plus précieuse, qui est l'âme. La loi aussi a son corps. Il y a des commandements qu'on pourrait appeler le corps de la loi. Les récits ordinaires qui s'y mêlent sont les vêtements dont ce corps est recouvert. Les simples ne prennent garde qu'aux vêtements ou aux récits de la loi; les hommes plus instruits ne font pas attention au vêtement, mais au corps qu'il enveloppe; enfin les sages, les serviteurs du Roi suprême, ceux qui habitent les hauteurs du Sinaï, ne sont occupés que de l'âme, qui est la base de tout le reste, qui est la loi elle-même, et dans les temps futurs ils seront préparés à contempler l'âme de cette âme qui respire dans la loi. » (Zohar, cité par M. Franck, la Kabbale.)

lon et tant de docteurs juifs qui, par un respect superstitieux de la Bible, la dénaturaient sans cesse dans leurs interprétations. Mais nous qui pouvons juger de leurs tendances par les effets, nous avons peine à concevoir leur illusion. Ils avaient beau dire dans leur aveugle et superbe dévotion: «Notre loi seule est ferme, immobile, inébranlable et comme scellée du sceau éternel de la nature; elle subsiste entière et sans changement depuis le jour où elle a été écrite jusqu'à nos jours; elle subsistera immortelle et dans tous les siècles, tant que dureront le soleil, la lune, le ciel et l'univers, sans qu'un seul commandement passe et tombe en désuétude.» Ils en détruisaient eux-mêmes la vertu, puisqu'ils l'interprétaient, et quelques années après la mort de Philon, St. Paul battra en brèche le Judaïsme avec cette maxime toute philonienne: la lettre tue et l'esprit vivifie.

Ce que Jésus-Christ reprochait aux Pharisiens et ce qu'on n'a point cessé de reprocher au Judaïsme, c'est de trop donner aux pratiques et aux cérémonies, et trop peu à la vraie foi, qui est la foi du cœur. Je ne suis pas de ceux qui s'étonnent et se scandalisent du formalisme rigide et minutieux des Pharisiens. Mais je tiens pour un signe certain du progrès religieux dans un peuple la revendication des droits du culte en esprit contre les abus du culte extérieur. Or, Philon n'était sans doute pas le seul à réprouver cette religion toute matérielle et, comme il dit, ce culte superstitieux. «Les hommes charnels, s'écrie-t-il, ont grand soin d'effacer les souillures de leurs corps par des ablutions et des purifications; mais les passions de l'âme, qui souillent toute la vie, ils n'ont ni souci ni volonté de s'en purifier. Ils entrent dans le temple avec des vêtements scrupuleusement lavés et blanchis; mais ils ne craignent pas d'apporter dans le sanctuaire une âme toute salie de vices. S'ils remarquent une victime, dont le corps ne soit pas entier et parfait, ils la

rejettent de l'enceinte purifiée par des aspersions ; mais eux, l'âme blessée des maladies les plus graves, ou plutôt mutilée et châtrée par la malice, ils osent se mêler aux cérémonies saintes, comme si l'œil de Dieu n'atteignait que les choses extérieures.» Philon s'indigne contre ces hommes qui font consister toute la piété à immoler de grasses victimes et qui, volant, niant un dépôt, fraudant leurs créanciers, accordent aux autels une partie de leurs larcins, afin de jouir du reste en toute sécurité de conscience. «O vous, dit-il, qui que vous soyez, sachez que ce n'est point par de pareils dons qu'on apaise le tribunal de Dieu. Dieu détourne sa face des coupables, quand ils lui immoleraient tous les jours de riches hécatombes; il aime au contraire et voit d'un œil favorable les innocents, lors même qu'ils ne lui feraient aucun sacrifice. La plus belle et la plus irréprochable offrande qu'on puisse lui présenter, c'est une foi pure, c'est la vérité. Il aime les autels sur lesquels ne brûle aucun feu terrestre, mais qu'environne le chœur sacré des vertus.» Ce qui caractérise l'exégèse et la foi de Philon, ou pour mieux dire des esprits avancés parmi les juifs de la Palestine ou de l'étranger, c'est un penchant décidé vers la spiritualité. Ils n'admettent pas plus au sens propre et littéral les textes de la Bible, que Plutarque, Maxime de Tyr, Dion Chrysostome, Aristide et les sages du paganisme les traditions de la mythologie. Ce qu'ils poursuivent partout, à propos ou hors de propos, par la raison et par l'absurde, c'est l'idée, c'est un certain fonds moral et religieux, où il me paraît difficile de méconnaître et le Platonisme, et certaines doctrines persanes, fort analogues à celles de Platon, et mises en mouvement ou ranimées par la dialectique des Grecs.*

* Phil. (éd. Pfeiffer), t. I, Créat., p. 9, 15, 47, 57, 105. — All. de la loi, I, p. 123, 143, 145, 146, 153; II, 197; III, 247, 273, 355, 383, 385. — T. II, Chérubins, p. 5, 15, 25, 51; Sacr. d'Abel, III. — T. III, Agricult., 47, 59, 61.

Si vous y regardez d'un peu près, vous verrez que le fond de la pensée de Philon est en religion le dogme de la Trinité, dans lequel domine le Logos platonicien ou le Verbe, et en morale le cosmopolitisme et la philanthropie des Stoïciens, le tout mêlé de mysticisme et de traditions judaïques.

Dieu est toujours le Jéhovah de la Bible, mais un Jéhovah dépouillé de ses passions nationales : il est beaucoup plus Celui qui est, que le Dieu particulier d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. D'ailleurs, si le monothéisme juif subsiste dans sa stricte et jalouse intégrité, il est loin de conserver sa simplicité primitive. Il y a en Dieu deux vertus, selon Philon, la bonté qui crée l'univers, et la puissance qui le meut et qui le gouverne; et ces deux vertus sont unies entre elles par un médiateur ou par le Verbe. La bonté créatrice, c'est le Père; le médiateur, c'est le Fils; et la force vivifiante qui anime le monde, c'est l'Esprit. Une seule chose mérite notre attention dans cette trinité, la théorie du Verbe, qui a déjà dans Philon une précision étonnante. Idée des Idées, étoile supra-céleste, astre intelligible plus ancien que le soleil, lumière éternelle et divine qui ne se couche jamais et qui ne passerait pas, quand les feux qui illuminent le ciel viendraient à passer et à s'éteindre, le Verbe est l'image de Dieu et le caractère primordial de son essence; c'est le Fils et le premier né de l'Éternel, et sa naissance précède les temps et les créatures : c'est le Premier après le Premier, et cela, sans intermédiaire entre le Père et le Fils; et sans ressembler à aucune créature, il est l'exemplaire éternel de la création. Philon ne fait jusqu'ici que répéter le mot profond de Platon, que le Bien en soi est le Père de l'Être et de l'Essence, de la Vérité et du Logos. Que le Verbe se communique aux hommes d'une manière ineffable; qu'il soit le médiateur entre nous et le premier Être; qu'il réside dans nos cœurs comme conseiller ou roi, comme témoin ou comme juge; qu'il devienne la

nourriture intelligible dont les âmes se nourrissent; rien de mieux, et les Grecs auraient pu reconnaître dans tout cela la pensée et presque le langage de leurs philosophes. Mais voici quelque chose qui les aurait sans doute étonnés, et qui dépasse les sévères spéculations de la raison. Ce Verbe est un ange ou un envoyé[1], l'archange par excellence et aux mille noms divers; c'est le Pontife, exempt de tout péché volontaire ou involontaire; c'est Israël le Voyant; ce n'est plus seulement l'objet et la fin suprême des efforts et de l'imitation de la vertu, c'est le type de l'humanité ou l'Homme même; un peu plus, et Philon l'appellerait du nom qu'il va bientôt porter, l'Homme-Dieu. «Le nom du Verbe, dit Philon, est l'Homme, et cet homme éternel habite en chacun de nous..... Il est dit, écrit-il ailleurs : Voici un homme qui a nom Orient : appellation étrange, si vous l'entendez d'un homme composé d'une âme et d'un corps; mais entendez-le de l'image incorporelle et intelligible de Dieu, et vous avouerez que c'est son vrai nom. Car cet homme est Celui que Dieu voulut faire naître le Premier de tous les êtres, et qui, à peine engendré, imite son Père, en formant les espèces sur les modèles divins qu'il voit dans le sein de la substance éternelle.» Voilà bien l'Adam khadmôn de la Kab-

1. La forme de l'homme renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme les êtres inférieurs; et c'est pour cela que l'Ancien des anciens l'a choisie pour la sienne. Aucune forme, aucun monde ne pouvait subsister avant la forme humaine; car elle renferme toutes choses, et tout ce qui est ne subsiste que par elle; sans elle, il n'y aurait pas de monde, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces paroles : L'éternel a fondé la terre sur la sagesse. Mais il faut distinguer l'homme d'en haut de l'homme d'en bas; car l'un ne pourrait pas exister sans l'autre. Sur cette forme de l'homme repose la perfection de la foi en toute chose; c'est d'elle qu'on veut parler quand on dit qu'on voyait au-dessus du char comme la figure d'un homme; c'est elle que Daniel a désignée par ces mots : Et je vis le fils de l'homme qui venait avec les nuées du ciel, qui s'avança jusqu'à l'ancien des jours, et ils le présentèrent devant lui. (Zohar, cité par M. Franck, Kabbale.)

bale; voilà bien l'Homme, tel qu'on le rencontre plus tard dans les couples divins des Gnostiques. La conception du Verbe, sous cette forme moitié métaphysique et moitié concrète, nous paraît une pure production du génie si précis, mais un peu matériel et tout positif de la Judée. Aussi devrait-on s'attendre à voir ce Verbe, homme éternel et divin, s'identifier avec le Messie, prophète, prêtre et roi, qui devait étendre Israël par toute la terre. Mais quoique Philon sache que Dieu « ne dédaigne pas de se communiquer au sens et d'envoyer son Verbe au secours de ses adorateurs pour guérir les âmes et pour établir des préceptes sacrés et des lois indestructibles » ; quoiqu'il proclame d'un autre côté que « le Juste est une bénédiction publique et la rédemption du méchant[1] », on ne trouve rien chez lui sur une incarnation réelle du Verbe justificateur et rédempteur.*

Quoi qu'il en soit, il y a une correspondance étroite entre la théorie du Logos, et la tendance à l'universalité, qui commence à percer dans la religion toute nationale des Juifs. Tout homme est par l'âme et par la raison de la famille de Dieu; car tout homme a été fait à l'image du Verbe, Fils éternel de Celui qui est. Il n'y a pas loin de ces formules qui reviennent sans cesse dans Philon, à concevoir que ce n'est plus seulement la race d'Abraham, mais l'humanité tout entière, qui est le peuple de Dieu avec son Verbe pour père, pour législateur, pour roi et pour pontife; et que tous les êtres raisonnables forment une sorte d'Israël universel, dont les conducteurs spirituels, au lieu d'être pris exclusivement

1. L'homme pur est par lui-même un vrai sacrifice, qui peut servir d'expiation; c'est pour cela que les justes sont le sacrifice et l'expiation de l'univers. (Zohar, Kabbale par M. Franck.)

* T. I, Création, p. 9, 10, 15, 17, 19, 35, 45, 95. — All. de la loi, I, 133, 139, 151, 157, 165, 167, 171, 173; II, 189, 299, 303, 337, 343, 345. — T. II, Chérubins, 17, 29. — Que le plus mauvais, etc., 165, 199, 201. — T. III, Agriculture, 25; Plantation, 91, 97.

dans une tribu sainte, sont des prêtres selon l'ordre mystérieux de Melchisédec. « J'admire, s'écrie Philon, ceux qui nous disent : Nous sommes tous fils d'un seul homme et nous avons des sentiments pacifiques à l'égard du prochain. Mais comment se fait-il donc qu'ils ne haïssent point la guerre et qu'ils n'aiment point la paix, lorsqu'ils confessent un seul père, non pas un père mortel, mais un père immortel, l'Homme de Dieu, qui est son Verbe éternel et incorruptible? » Philon ne proclame pas avec moins de force que les Stoïciens la famille ou la cité universelle des hommes, l'égalité, la charité et la paix. « Le monde, dit-il, est une grande république gouvernée par un droit unique. C'est la droite raison de la nature, la loi divine qui accorde à chacun ce qui lui est dû. S'il y a tant de lois différentes et opposées, c'est la cupidité, l'orgueil et l'incurable ignorance née de l'orgueil, qui ont fait naître ce divorce entre les peuples et qui leur ont dicté des lois si contraires au droit naturel et éternel, qu'ils n'aperçoivent plus même en songe. L'égalité, voilà le caractère du droit véritable; l'égalité, voilà la mère de la justice. Mais on néglige l'égalité, et chacun veut usurper ce qui est à autrui, haïssant les hommes et haï d'eux, lent à aider, prompt à nuire..... Le sage est naturellement ami de la paix; il est né pour l'amour et le service du genre humain. » La même loi gouverne les hommes et les natures célestes; ils sont tous fils du Verbe, et le ciel est leur commune patrie. Que si nous sommes tous égaux, concitoyens et frères, nous sommes tous naturellement aussi libres et aussi nobles les uns que les autres. C'est la violence qui a réduit les faibles sous le pouvoir des forts : mais le droit souverain et imprescriptible de la nature rétablit les esclaves dans leur *ingénuité* originelle et divine. La seule passion qui soit bonne, c'est la pitié qui porte le fort à secourir le faible, et toute la sagesse consiste dans la piété à l'égard de Dieu dans

la jusice et la charité à l'égard des hommes. La charité est la sœur jumelle de la piété. Voilà les principes que Philon veut à toute force trouver dans la Bible. Selon lui, les Israélites ont seuls des prêtres pour l'utilité publique du genre humain. Leur grand prêtre, appelant le Verbe à son secours comme avocat et intercesseur, prie Dieu et lui rend des actions de grâce, non-seulement pour l'humanité, mais pour la création entière, parce qu'il croit que l'univers est sa patrie. Tandis que les Européens ont des lois et que les Asiatiques en ont d'autres, tandis que toutes les cités et toutes les nations ont en horreur les coutumes des étrangers, le législateur des Juifs avertit de leurs devoirs tous les hommes, les Grecs comme les barbares, les Occidentaux comme les Orientaux, les habitants de la terre ferme comme ceux des îles, en un mot, tout l'univers jusqu'à ses limites les plus reculées. Rien de plus opposé sans doute que de tels sentiments à l'esprit exclusif et étroit du Mosaïsme qui rendit les Juifs odieux aux autres peuples, et qui leur fit regarder comme impur et abominable tout ce qui n'appartenait pas à leur nation. Mais le cosmopolitisme tolérant et humain des Stoïciens avait partout pénétré avec les conquêtes de la Grèce et de Rome, dont le résultat fut de rapprocher et de mêler tant de nations. Toutefois ce qui nous paraît incontestable, c'est qu'en passant par l'esprit des Juifs, ces idèes acquirent une vie et des forces nouvelles. Le peuple juif avait beaucoup souffert; il donna donc aux abstractions de Zénon le ton passionné de la douleur qui gémit et qui espère. Le peuple juif concevait tout sous la forme religieuse; il communiqua donc aux idées d'amour et de bienveillance universelle, partout répandues, toute la véhémence et toute l'ardeur du sentiment et de la foi.*

* T. I, Création, p. 97, 99; T. II, Chérubins, 59, 67; Que le plus mauvais, etc., 193, 247.

Mais il y avait un danger à côté de cet avantage. Si le sentiment religieux est une force, la plus active et la plus victorieuse de toutes les forces, il a une malheureuse tendance à absorber tout l'homme; et lorsqu'il tourne au mysticisme, il épuise plus les âmes qu'il ne les soutient, il les dessèche plus qu'il ne les vivifie; au lieu d'échauffer le cœur, la piété consume et dévore tous les sentiments humains, et la charité s'évapore en une tendresse raffinée et stérile pour un objet ineffable. Or, le mysticisme couvait sourdement dans tout l'Orient, qui est son origine, et devait bientôt passer jusque dans la philosophie grecque, dont il consomma l'irréparable décadence. Aspiration déréglée vers la science et négation de la raison, le mysticisme peut bien blesser quelquefois l'autorité, à l'ombre de laquelle il s'essaie et grandit; mais il est mortel pour la liberté et pour l'énergie de la pensée, lorsqu'au lieu d'être une préparation à la philosophie, il devient la philosophie même.

C'est dans Philon que nous en trouvons non-seulement les premières traces, mais encore tous les développements et toutes les conséquences. Le souverain bien de l'homme, selon lui, est la possession de Dieu. Mais l'homme est par lui même incapable de s'élever à ce premier Être, et l'on ne saurait proclamer trop fortement la faiblesse de son intelligence et de sa volonté. Toute vérité nous vient de Dieu, et l'aveu de notre folie est la fin de toute science humaine et le commencement de la vraie sagesse. Pour se rendre capable de Dieu, il ne suffit pas de mépriser le corps, de faire taire les passions, de s'arracher au monde qui nous enveloppe de toutes parts et qui nous accable de mille nécessités; il faut encore que la raison se défasse en quelque sorte d'elle-même. « Si tu désires, ô mon âme, hériter des biens divins, abandonne non-seulement la terre, le corps, les sens et la maison paternelle, abandonne non-seulement la science et

la raison, mais fuis-toi toi-même, ravie hors de toi, animée d'une fureur surnaturelle, et ne rougissant pas d'avouer que tu es agitée et possédée de Dieu. Car pour l'âme transportée hors d'elle-même, inspirée d'un délire divin, échauffée d'un céleste désir, entraînée par la vérité qui écarte devant elle tous les obstacles et qui lui fraie la route, Dieu même est l'héritage qui l'attend. Courage, ô âme, et comme tu as quitté tout le reste, sors aussi de toi... Et le Seigneur t'ouvrira le trésor de ses biens, le ciel, d'où ce maître des largesses fait pleuvoir sur toi une abondance de joies accomplies. »

Cet état bienheureux, supérieur à la sagesse et à la vertu, suppose : 1° le silence des sens et de la raison individuelle, 2° l'extinction de la conscience, 3° la passivité, 4° l'impossibilité d'arriver par soi-même à la vertu, qui est cependant la condition de cette divine ivresse. Nous n'avons pas à revenir sur le mépris de la raison. Mais lorsque la raison humaine fait place à l'inspiration céleste, il faut que la conscience et la personnalité s'obscurcissent et s'éteignent. « Aussi, nous dit Philon, personne ne peut-il comprendre la migration de l'âme parfaite vers Celui qui est, non pas même l'homme, à qui il arrive d'être ainsi ravi en Dieu. Son âme ne peut se faire une idée des biens ineffables qui étaient alors son partage : car elle était toute possédée de l'esprit de Dieu. » Alors cessent les inquiétudes, les agitations et les peines; et sans art, sans effort, nous sommes comblés de grâces par la seule bonté de la nature. Cette production spontanée de toutes sortes de biens se nomme délassement et repos, parce que l'âme respire en effet de ses opérations propres qui la fatiguent, et se trouve délivrée de ses travaux par l'abondance des eaux célestes, qui l'arrosent et la vivifient. L'âme donc s'abandonne à la grâce divine qui la pénètre et l'inonde. Elle n'agit plus, elle ne pense plus, elle ne sent plus : elle n'est plus qu'un instrument sonore et

docile sous la touche impérieuse et toute-puissante de l'Esprit. « L'âme qui enfante d'elle-même, avorte, dit Philon; et telle est son impuissance absolue, que lorsqu'elle confesse son néant et la grandeur de Dieu, cette confession n'est point son œuvre, mais celle du Seigneur.... Qui pourrait reconnaître la grandeur de Dieu et chanter dignement ses louanges ? Quelle voix serait assez forte? quelle intelligence assez pure? Quand les astres se réuniraient en un seul chœur, ils ne pourraient égaler leurs chants aux mérites du Très-haut; quand le ciel entier éclaterait dans un cri unanime de reconnaissance et d'amour, il ne pourrait raconter la moindre parcelle des puissances divines. »

Mais la vertu qui nous prépare à recevoir l'action de Dieu, nous appartient-elle au moins en propre ? Ici Philon flotte entre le bons sens et la folie : tantôt, il parle comme si la vertu venait de nous et ne dépendait que de nous; tantôt, comme si elle n'était qu'un don gratuit et arbitraire de Dieu; et c'est évidemment vers cette dernière pensée que son mysticisme incline. Préoccupé de l'idée de Dieu, il finit par anéantir l'homme devant cette majesté infinie. Il répète avec les Stoïciens que rien de grand ne se fait sans Dieu, mais il donne un tout autre sens à ces paroles. Aux yeux des Stoïciens, il y a tout au plus coopération de Dieu dans la vertu humaine; selon Philon, c'est Dieu même qui produit la vertu. Car il est impossible que l'on quitte les choses mortelles pour les immortelles sans une faveur du ciel. « L'âme impie et amoureuse d'elle-même, dit Philon, pâtit quand elle croit agir. Quand Dieu plante et sème dans l'âme tout ce qu'il y a d'honnête en elle, si elle dit : c'est moi-même qui plante, elle devient impie. Tu ne planteras point, dit la loi, quand Dieu plante. Il est donc absurde de croire que quoi que ce soit vienne de l'âme et soit son ouvrage : tout doit être rapporté à Dieu. Sinon, l'on mêle

l'ivraie au bon grain ; on est surpris d'une grave maladie, d'une ignorance sans remède ; on s'attribue l'œuvre du Seigneur. » Même le désir de la vertu se forme en nous par une action de Dieu, sans égard à nos propres mérites. Dieu a-t-il consulté dans l'élection de Melchisédec ou d'Abraham sa grâce ou les mérites de ces saints personnages ?

Les conséquences morales d'une pareille doctrine sont le quiétisme, l'indifférence pour les devoirs de la vie, et le retour par l'ascétisme aux œuvres ou plutôt aux pratiques inutiles, qu'on semblait d'abord mépriser. J'aime sans doute que l'âme, forte de sa bonne conscience et de sa foi en Dieu, s'écrie avec Philon : «Tous m'appellent bannie, fugitive, abandonnée, être vil et de néant; mais vous êtes, ô Seigneur, ma patrie, ma famille, ma richesse, mon honneur et ma gloire.» Mais je veux que la vertu soit agissante et qu'elle sente sa force. J'honore un fier et noble désintéressement qui ne connaît point d'inquiétudes empressées pour les choses de la terre. Mais je me défie de ces perfections si hautes, qu'elles laissent au vulgaire la pratique du devoir, qu'elles oublient la vie pour méditer la mort, et qu'elles dédaignent de se mêler à la république des hommes pour émigrer plus vite et se recueillir dans le monde des intelligibles. Où manquent la tempérance d'esprit, la sobriété et la mesure, je ne saurais reconnaître la beauté de la vertu. Il ne lui est pas plus nécessaire d'élire domicile dans l'extérieur mortifié des ascètes, que sous les haillons des cyniques ; et quoi qu'on ait pu dire, il est douteux qu'elle s'avoue et se retrouve elle-même dans ces hommes, dont nous parle Philon, « pauvres, sales, livides, semblables à des cadavres, et portant sur leur visage la détresse, la maladie et la faim. »

* T. I, Créat., 45; - All. de la loi, I, p. 137, 149, 167; III, 261, 263, 265, 269, 271, 289, 291, 339. - T. II, Chérubins, 39, 43; Sacrifice d'Abel, 97, 103, 133. - T. III, Plantation, 103; De l'ivresse, 171, 189, 219.

Philon n'en reste pas moins, avec tous les égarements de son mysticisme, un des écrivains les plus importants de l'antiquité, et ce n'est qu'à l'aide de ses ouvrages, dont la date est certaine (il naquit avant Jésus-Christ et dut mourir sous Claude), qu'on peut comprendre sûrement l'état général des esprits, je ne dis pas seulement parmi ses corréligionnaires, mais dans tout l'Orient. Cette exégèse si bizarre et si fausse, mais qui modifiait profondément les vieilles traditions, ce spiritualisme ardent et à outrance, ces aspirations même chimériques vers un état plus parfait et un monde meilleur, ce mépris de la lettre et cette estime de l'esprit, ce dédain et je pourrais dire cette horreur pour les sens et pour la terre, cet amour exalté pour l'idéal et pour le ciel, ce cosmopolitisme, qui brisait les barrières de séparation entre les peuples et les idées, cette doctrine du Verbe, loi universelle, et type de l'humanité : tout cela ne marque-t-il manifestement la dissolution intérieure des anciennes religions et la métamorphose en même temps que la recrudescence des idées religieuses? N'y voyons-nous pas déjà les caractères de spiritualisme et d'universalité de la foi future, ainsi que l'idée qui en doit engendrer tous les dogmes, celle du Verbe, homme et Dieu tout ensemble? Ces symptômes sont importants à constater chez un juif, parce que la tradition juive était peut-être la seule assez vivante pour porter de nouveaux rejetons, assez pure pour se modifier et se développer sans se détruire. Mais ils ne seraient guère moins importants à signaler dans le reste de l'Orient, où la nouvelle doctrine fit plus de bruit et de conquêtes que dans la Judée. Malheureusement je dois ici me borner à l'Égypte, parce que c'est le seul pays sur lequel nous ayons des documents certains, quoique trop rares et trop incomplets. Mais qu'importe, que le temps nous ait envié de plus amples renseignements, si nous retrouvons clairement dans le peu qui nous reste les

mêmes tendances que dans les écrits de Philon ? Et d'un autre côté nous en savons assez sur le reste de l'Orient, si nous connaissons avec certitude le mouvement intellectuel et moral de l'Égypte : Alexandrie n'est-elle pas le principal foyer et comme le grand laboratoire des idées qui remuèrent alors le monde ?

L'Égypte donc, si fière de son antiquité, si immobile dans ses croyances, en était alors à s'interpréter elle-même sous l'influence victorieuse de la philosophie grecque. Ce travail d'interprétation rationnelle et spiritualiste des vieilles fables avait-il déjà commencé sous la domination persane, lorsque les premières brutalités de la conquête eurent cessé et que le matérialisme de l'Égypte fut en présence du spiritualisme des peuples Ariens ? Je le croirais volontiers en voyant le goût des Alexandrins pour Pythagore et pour Platon. Avait-il même commencé dans les temples avant toute influence étrangère ? Je ne voudrais pas le nier. Mais c'est constamment sous les Ptolomées, que le Dieu Harpocrate rompit son mystérieux silence, que les Sphinx se mirent à expliquer leurs énigmes, et que les plus monstrueuses absurdités qu'ait adorées l'esprit humain, s'évertuèrent à se trouver d'accord avec la raison. On n'avait plus à craindre les fureurs et les persécutions d'un Cambyse, mais il fallait compter avec le bon sens railleur des Grecs, vainqueurs et tolérants. Ceux-là ne tuaient point follement le Dieu Apis à coups d'épée, mais ils savaient que l'ironie et le sarcasme sont mortels aux croyances superstitieuses et aux vains fantômes qui en sont l'objet; et du comique Ménandre au sceptique Lucien, les bons mots n'avaient point manqué sur les Dieux à tête de chien ou sur les divins taureaux de Memphis. Entrez dans les temples des Égyptiens, disait-on, l'architecture est magnifique: partout des pierreries, de l'or, des peintures; mais si vous pénétrez dans le sanctuaire et que vous cherchiez le

Dieu, vous ne trouverez qu'un singe ridicule, un chat, un bouc, un ibis ou quelque chose de plus vil encore, quelque divinité croissant dans les jardins. Les croyants avaient beau répondre que le culte ne s'adressait pas aux animaux, mais à celui qui les a faits et dont la puissance vit dans toute la nature, et que des êtres animés nous présentent une plus fidèle image de Dieu, que des statues dénuées de vie et de sentiment. La raillerie, à force de se répéter, pénétrait insensiblement dans les âmes et y portait le doute et l'incrédulité et l'on ne vit rien de plus pétulant et de plus irrespectueux que l'esprit des Alexandrins. Les prêtres cherchaient un appui à leurs erreurs ou à leurs impostures dans les traditions mêmes du peuple vainqueur. Orphée, Homère, les théologiens grecs et les auteurs des mystères n'avaient-ils pas emprunté leur sagesse à l'Égypte? Jupiter, Minerve, Bacchus et Hercule, n'avaient-ils pas béni les bords du Nil avant de visiter l'Ilyssus et l'Eurotas? Ressource inutile! Jupiter était trop décrépit et trop mal sûr de sa divinité pour défendre celle d'Osiris. On était forcé de convenir que les histoires sacrées de l'Égypte n'étaient, comme celles des Grecs, qu'un tissu de fables, souvent injurieuses à la divinité. « Pour ceux, dit Plutarque à une prêtresse égyptienne, pour ceux qui regardent comme des histoires réelles et des vérités tous les points de la fable d'Isis et d'Osiris, même les plus exécrables, tels que le démembrement d'Horus et la décapitation d'Isis, il leur faut cracher au visage et rompre la bouche, comme dit Eschyle, s'ils ont de telles opinions sur la nature immortelle et bienheureuse qui est Dieu, et s'ils prétendent que de pareilles fables sont des faits réels, arrivés comme on les rapporte. Je sais que tu as en horreur et en abomination ceux qui ont des opinions si étranges et si barbares sur les dieux. Mais je sais bien aussi que ces fables ne ressemblent point à celles que les poëtes imaginent. » Leur

étrangeté donc, au lieu de les faire rejeter, doit donner à réfléchir aux fidèles : il faut qu'il y ait sous ces extravagances quelque chose de profond et de mystérieux. Et voilà l'esprit des Égyptiens en campagne. Grâce à l'allégorie, ils pourront retrouver dans leurs traditions tout ce qu'ils voudront, concilier la foi et la vérité, être tout ensemble absurdes et raisonnables. Sous prétexte que Pythagore et Platon s'étaient enrichis de leurs dépouilles, les prêtres de l'Égypte se mirent à piller sans scrupule toute la philosophie grecque. Il n'est pas jusqu'à Épicure dont quelques-uns n'embrassèrent les opinions, comme puisées à la source de leurs mythes indigènes. D'autres donnèrent dans les explications purement humaines d'Évehmère, ne voyant dans les dieux que des rois et des législateurs, que la crédulité avait placés au ciel, comme la flatterie y mit la chevelure de Bérénice. Un plus grand nombre adopta les explications toutes physiques qui avaient cours dans l'école stoïcienne. Mais je ne crois pas trop m'avancer en affirmant que ce qui domina de bonne heure dans cette confusion d'idées cosmiques et de fables traditionnelles, ce fut le Platonisme. Voici quelques-uns des principaux résultats de l'exégèse égyptienne, rapportés par Plutarque. Il n'y a que deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; le premier, représenté par Osiris, et le second, par Typhon. L'entendement, la raison, le *Logos,* voilà Osiris; c'est de lui qu'émane ce qu'il y a de bien ordonné sur la terre, au ciel, dans les saisons, dans le monde entier. En lui-même, il est l'invisible, qui voit sans être vu ; il est la parole divine, qui n'a besoin ni de langue ni de voix pour être entendue. Il est le principe des Idées, éternels exemplaires du monde. Isis, aux mille noms divers, ou la matière éternelle qui peut revêtir toutes les formes, est amoureuse du *Logos* ou d'Osiris; elle jouit de ses embrassements et enfante le monde visible ou Horus. Mais Typhon, jaloux du

bien, s'efforce de troubler le bel ordre du monde; il disperse çà et là les membres divins d'Osiris, qu'Isis de son côté tâche de rassembler. N'est-ce point l'image du génie du mal, qui, enflé d'orgueil et d'ignorance, efface et dissipe la sainte parole, dont la déesse poursuit et rassemble les débris avec amour? Osiris n'est pas seulement le seigneur et le roi du ciel: il règne aussi dans les enfers; il est le maître des vivants et des morts. « Le commun peuple, dit Plutarque, lorsqu'il entend raconter que ce Dieu règne sur les trépassés, s'étonne et se trouble: le divin et sacré Osiris habiter sous la terre! Non, le Dieu est bien loin de la terre, sans tache et sans souillure, n'ayant rien en lui qui laisse place à la mort et à la corruption. Mais les âmes des hommes, tant qu'elles sont ici-bas enveloppés d'un corps et de passions, ne peuvent avoir aucune participation de Dieu; elles ne l'entrevoient qu'à peine et comme au travers d'un songe obscur, malgré l'étude de la philosophie. Ce n'est que lorsqu'elles sont délivrées des liens corporels et qu'elles sont passées de ce monde dans un lieu saint, où il n'y a plus ni passions ni formes matérielles qu'Osiris, que Dieu devient leur conducteur et leur roi! Elles s'attachent à lui; elles contemplent et désirent insatiablement cette beauté parfaite, que nul homme ne saurait comprendre ni exprimer. » La vie d'ici-bas n'est qu'une purification, et ce n'est point l'habit de lin et la tonsure qui font l'initié ou l'Isiaque: c'est l'intelligence et la possession de la sainte parole. C'est avec elle que les hommes pieux ont vécu, et elle est avec eux lorsqu'ils sont morts: ils sont partis de ce monde en l'autre sans emporter autre chose que la parole divine.*

Certes, nous n'avons ici qu'une esquisse bien incomplète de cette nouvelle théologie égyptienne, formée du mélange de la philosophie grecque et des traditions indigènes. Mais

* Is. et Os., ch. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 15, 20, 22, 26, 28, 29, 31, 33, 37, 39, 40, 44.

tels qu'ils sont, ces lambeaux de doctrine n'en présentent pas moins tous les caractères que nous avons signalés dans Philon ; la manie de tout interpréter au point de vue spirituel, la passion du surnaturel et du divin, l'ascétisme et le goût de la contemplation, et au-dessus de toutes ces tendances la théorie du Verbe, parole éternelle de Dieu, lumière de l'homme, âme et loi de la nature. C'est par cette théorie, que l'Égypte et la Judée se rencontraient et que les religions polythéistes de la nature allaient au-devant du monothéisme qui devait les abolir[1]. Car, si le manque de documents certains et authentiques nous a forcé de limiter nos recherches à l'Égypte, nous n'en sommes pas moins conduit à étendre ce que nous savons de ce pays à toutes les autres contrées de l'Orient helléniste. Supposez que les mêmes ferments, instincts ou idées, s'agitassent confusément au sein de toutes les religions orientales, et vous comprendrez le principe, sinon les détails, de ce phénomène étrange qu'on appelle la Gnôse. A peine sortis de la Judée, les apôtres la trouvent devant eux, vivante et déjà organisée; ils la voient partout se lever sous leurs pas; sans cesse vaincue, elle renaît sans cesse de ses défaites avec plus de force, d'emportement et d'empire. A Simon, le magicien, succède Ménandre; à Ménandre, Basilide, Valentin, Marcion, Bardesane, et enfin le

1. C'est ce que Bossuet reconnaît pour la Grèce. « Ce qui se passait même parmi les Grecs était une espèce de préparation à la connaissance de la vérité. Leurs philosophes convinrent que le monde était régi par un Dieu bien différent de ceux que le vulgaire adorait et qu'ils servaient eux-mêmes avec le vulgaire. Les histoires grecques font foi que cette belle philosophie venait d'Orient et des endroits où les Juifs avaient été dispersés; mais de quelque endroit qu'elle soit venue, une vérité si importante, répandue chez les gentils, quoique combattue, quoique mal suivie même par ceux qui l'adoptaient, commençait à réveiller le genre humain, et fournissait par avance des preuves certaines à ceux qui devaient un jour le tirer de son ignorance. » (Bossuet, Disc. sur l'hist univ., II[me] partie, ch. 5.) Tout est vrai dans ces paroles, moins la supposition gratuite que les Grecs aient été à l'école des Juifs. Toutes les histoires qui font foi de ce fait, selon Bossuet, se réduisent à quelques contes de la légende de Pythagore.

plus terrible de tous, cet inconnu[1] qui rassemble, sous le nom de manichéisme, toutes les forces de l'esprit oriental, et qui semble tenir l'orthodoxie en échec jusqu'à la ruine du monde ancien; et même, si la Gnôse paraît alors disparaître, elle est plutôt couverte qu'étouffée par les débris sur lesquels le christianisme gréco-latin surnage et triomphe : on put s'en apercevoir au moyen âge, lorsqu'il fallut noyer dans le sang et exterminer par le fer et le feu les différentes sectes des Purs ou des Cathares. Expliquer un phénomène si général, si constant, si uniforme dans sa diversité, ou par les caprices de l'amour-propre et d'une ambition trompée, ou par les révoltes de l'esprit individuel, c'est mettre des causes ou ridicules ou imaginaires à la place de la vérité. Les hérésiarques n'ont point fait les idées gnostiques; ils ont été suscités par elles. Tous les éléments divers, qui fermentaient inaperçus dans l'Orient, apparaissent tout à coup et prennent des noms propres à la première annonce de la Bonne-nouvelle; et la commotion prodigieuse, dont tout l'Orient paraît alors ébranlé, ne témoigne pas tant de la spontanéité puissante des sectaires que de l'énergique vitalité des idées qu'ils représentent, ni de la force d'impulsion du christianisme naissant, que du mouvement accumulé pendant des siècles et qui se précipita enfin au premier choc. Je ne crois point qu'il y eût jamais une telle effervescence d'idées, ni d'espérances plus ardentes et de plus hautes ambitions. Il ne s'agissait ni des intérêts d'une classe d'hommes à faire triompher, ni d'une nationalité à défendre, ni de droits terrestres à revendiquer, ni d'un bonheur humain à conquérir : c'était à une perfection divine, à une félicité céleste qu'aspiraient les imaginations enthousiastes de l'Orient. Je sais et leurs illusions et leurs extravagances; et j'avoue que, tout compté, tout

1. Est-ce *Manès*, *Manas* ou *Mensch?* Est-ce un nom d'homme? ou n'est-ce que le nom du Verbe éternel, comme *Manou?*

rabattu, la richesse intellectuelle de la Gnôse n'est au fond qu'une pompeuse indigence. Ces longues séries artificielles d'abstractions réalisées et accouplées sous le nom d'Éons, l'unité incompréhensible du Dieu Abyme-Silence, à côté de ce polythéisme abstrait que forment les puissances surnaturelles du divin Plérôme, la vie active sacrifiée à d'inertes contemplations, un mysticisme qui marche sur les nues et les plus grossières pratiques, l'extase et les talismans : tout cela montre plus, selon nous, les convulsions et les infirmités présomptueuses de la pensée, que sa féconde énergie. Mais si l'idée était faible et pauvre dans le gnosticisme, les tendances étaient trop puissantes pour ne pas laisser une trace profonde dans l'histoire morale de l'humanité.

Oublions pour un moment le mysticisme confus et emporté des Gnostiques, dont l'influence fut en effet singulièrement mêlée de bien et de mal, et voyons quelle fut l'action générale de la Gnôse sur les développements de la révolution religieuse, à laquelle elle se rattacha. La nouvelle religion devait être universelle, et son essence, comme l'indique le nom qu'elle affecta plus tard, est le catholicisme. La Gnôse contribua puissamment à consommer ce qu'avait commencé St. Paul avec tant de résolution et d'intelligence, le divorce définitif de l'église et de la synagogue, de l'Évangile et de la Loi. Malgré son prosélytisme, malgré les tendances libérales et vraiment humaines de quelques-uns de ses docteurs ou de ses adhérents, la foi juive retombait comme de son propre poids dans un particularisme étroit et tout national. Or le christianisme ne se sépara pas en un jour de son origine. St. Justin nous apprend que, parmi les Juifs chrétiens il y en avait beaucoup qui observaient scrupuleusement les pratiques de la loi ancienne et qui tenaient pour infidèle quiconque les négligeait. Un peu plus tard Tertullien se plaint des Juifs de naissance ou des Grecs hébraïsants, convertis au christianisme: ils sont plus dangereux, selon lui, que les païens eux-

mêmes. Les descendants de Jacob étaient toujours le peuple élu ; et ce n'était que par une sorte de tolérance et de grâce que les Gentils entraient dans l'héritage de la race sainte. Si donc les juifs de sang et les plus entêtés de leurs adhérents consentaient à partager leur foi avec ceux qui ne sortaient qu'à peine des ténèbres de l'idolâtrie, ils prétendaient demeurer les premiers du peuple de Dieu : ils étaient, comme dit Philon, le peuple prêtre qui avait éclairé les autres, et ils ne se defaisaient que difficilement des priviléges et de l'orgueil, qui s'attachaient à leur droit d'aînesse dans la foi et dans la vérité. La Gnôse fut de la part des Gentils de l'Orient une protestation contre cette suprématie morale de l'étranger. S'ils entraient dans le christianisme, c'était à la condition qu'il fût assez large pour les contenir, eux aussi bien que les juifs, sans trop violenter leur conscience et leur génie. Leur foi consentait à se dénationaliser, mais non pas au profit d'une religion et d'une race qui leur avaient été si longtemps odieuses. C'est pourquoi l'on en vit quelques-uns rejeter absolument la tradition juive, quelques autres honorer Zoroastre, Pythagore, Platon et Aristote à l'égal de Moïse et de Jésus-Christ, tandis que les plus modérés, regardant les livres saints comme altérés par l'ignorance ou l'imposture, interprétaient l'Ancien et le Nouveau Testament avec la plus complète indépendance : tous, ils arrivaient par une voie ou par une autre à briser ce qu'il y avait de trop étroit et de trop particulier dans la primitive église. Qu'ils soient allés au delà du but, et que d'un autre côté, sans détruire l'unité du genre humain, ils aient péché contre l'égalité et la morale par leur division des hommes en matériels, en psychiques et en spirituels, c'est ce qui n'a pas besoin de discussion ; mais leurs excès mêmes contre le Judaïsme formèrent de plus en plus l'église à une salutaire indépendance. Sans rompre avec une tradition, qui était son origine et sa force, elle en secoua le joug pour tout ce qui gênait l'essor

de son esprit universel, et l'on vit pour la première fois dans le monde une religion sans patrie et sans nationalité, aspirant avec la pleine conscience de ses destinées au salut et à la communion du genre humain.

La foi nouvelle devait être, malgré ses instincts et ses prédilections populaires, le spiritualisme le plus sévère et le plus pur. La Gnôse la jeta décidément dans cette voie. Ce qu'il y a de profondément spiritualiste dans l'Évangile, c'est le sentiment; mais soit que le maître se soit conformé à l'esprit encore grossier de ses disciples, soit que la tradition n'ait conservé de ses enseignements que ce qu'elle en pouvait comprendre, l'idée et l'expression ne sont pas toujours au niveau du sentiment. On y retrouve sans cesse les habitudes matérielles du langage et de la pensée bibliques, et s'il y a dans St. Paul et dans St. Jean un effort, sous lequel la langue ploie et crie avec dissonance[1], pour échapper à ces habitudes innées et invétérées, il ne faut pas oublier que Paul était familier avec les doctrines les plus raffinées du Judaïsme, et que Jean est fortement empreint des idées gnostiques, qu'il eut à combattre et dont il éludait le danger, en opposant un spiritualisme plus sobre à ce mysticisme intempérant. Quoi qu'il en soit, Origène convient que les hérésies ont beaucoup servi et peut-être étaient nécessaires au développement spirituel du christianisme. Les premiers fidèles avaient beau répéter qu'ils n'étaient point de ce monde, ils se détachaient avec peine des espérances temporelles et sensibles : témoin ces rêves, connus sous le nom de millénarisme, auxquels croyaient des hommes comme St. Irénée, et que vous retrouverez jusque dans le quatrième siècle, sous la plume élégante de Lactance. Jamais on n'eut une foi plus vive dans les destinées

1. Je ne parle pas, bien entendu, de la vraie langue grecque, dont la souplesse se prête à toutes les exigences de la pensée, mais de l'hellénistique, patois raide et laborieux, qui, sous des mots grecs, garde les habitudes de la langue et de l'esprit hébraïques.

immortelles de l'homme; jamais cette croyance n'eut une action plus dominante sur les mœurs et sur la vie humaine; et cependant à peine se faisait-on quelque idée de l'âme et de sa spiritualité: l'immortalité n'était encore que la résurrection des corps. De là des questions, qui commençaient à agiter les consciences des fidèles, à mesure que l'on s'éloignait des temps du Christ et que la fin du monde, qu'on avait d'abord attendue avec impatience, reculait devant les imaginations trompées. Que devenaient les morts en attendant le jour de la résurrection et du jugement? Étaient-ils par quelque partie de leur être auprès de Celui qui devait faire leur félicité? Ou bien dormaient-ils dans leurs tombeaux? Je le répète, le sentiment était ici supérieur à l'idée et la devançait. Que de martyrs voyaient, du milieu des tourments, le ciel ouvert devant eux et ressentaient dans leur âme exaltée par le combat un avant-goût des félicités divines, tandis que les docteurs disputaient sur l'état des fidèles dans l'intervalle de la mort et de la résurrection! Les Gnostiques, qui s'attachaient moins que le commun des fidèles à la lettre de la parole du Christ, n'admettaient ni le règne de mille ans sur la terre avec ses grossières délices, ni la nécessité de revivre avec le corps, qu'ils traitaient en général comme un ennemi. Aussi Justin les accuse-t-il de croire plus à Platon qu'au Sauveur, et de préférer une chimérique immortalité des âmes à la vraie immortalité, qui nous est promise par la résurrection du corps. Leur spiritualisme, d'ailleurs exagéré et plein de visions, scandalisait, et avec raison, parce qu'il était dénué de ce sentiment pratique et populaire, si essentiel à une religion toute morale et qui devait se faire toute à tous. Leur ambitieuse métaphysique leur faisait oublier l'égalité, sans laquelle la morale se fausse; et c'était un sentiment bien éloigné de ceux du Christ, que ce mépris avec lequel ils traitaient de psychiques et de charnels des

hommes dont le cœur peut s'élever jusqu'au dévouement et à l'héroïsme, sans que leur esprit soit capable d'atteindre aux abstractions supérieures de la pensée. Les hérétiques furent justement condamnés ; mais beaucoup de leurs opinions survécurent et finirent par prévaloir dans le sein même de l'orthodoxie. Les emportements, les bizarreries, les extravagances du spiritualisme oriental disparurent, et il sortit de ce travail désordonné, mais puissant des esprits, une doctrine pleine à la fois d'élévation et de sobriété, où la profondeur des idées s'unit merveilleusement à la profondeur des sentiments les plus purs. Voilà, si je ne me trompe, l'immense service que rendirent les Gnostiques. Le spiritualisme dans les idées ne me paraît pas absolument indispensable à la vivacité de la conscience morale : témoin le Stoïcisme dont la morale si pure et si haute s'allie à une métaphysique assez grossière ; et, d'un autre côté, par une monstruosité qui n'est point rare, on peut voir loger dans une même âme la corruption et le spiritualisme spéculatif. Mais dans une doctrine, comme dans un homme, la conscience morale n'est complète que lorsqu'il y a accord entre les forces vives du cœur et celles de l'intelligence, et que lorsque la lumière s'ajoute à la chaleur du sentiment. Cela est surtout vrai des religions : à mesure qu'elles s'éloignent de la ferveur de leur origine, elles tendent par une pente nécessaire à dégénérer en cérémonies et à se matérialiser par les pratiques et par les rites, si le souffle de l'idée ne leur communique sans cesse une nouvelle vie. Il était donc d'une souveraine importance que, spiritualiste d'instinct et d'aspiration, le christianisme le devînt aussi par les doctrines : la Gnose eut l'honneur, malgré ses étranges égarements, de préparer[1] et de hâter ce progrès qui devait compléter la conscience chrétienne.

1. Je dis préparer, parce que la Gnôse, qui ne paraît avec des noms propres qu'après ou avec la prédication des apôtres, est antérieure à cette prédication. St-Paul

L'Orient n'acheva rien : il remua confusément beaucoup de questions et d'idées, mais il laissa au génie plus logigue de l'Occident la tâche d'arrêter et d'organiser le dogme. Les populations européennes de l'empire étaient, par beaucoup de côtés, mieux faites que celles de l'Égypte et de l'Asie, pour accomplir cette œuvre difficile. Le bon sens, la mesure, la science de la vie, une sociabilité plus développée, une conscience plus droite et plus ferme, née de la liberté et nourrie par la philosophie : tout semblait les avoir prédisposées à saisir l'essence même d'une religion toute morale. Mais on n'apercevait nulle part ces puissantes facultés métaphysiques, capables de produire une théologie, qui égalât la profondeur du sentiment de la foi nouvelle. Rome, la ville impérieuse et souveraine, était plus propre à prêter le ton décisif et magistral de l'autorité à des idées toutes faites qu'à en concevoir, et son Église, empreinte du même caractère, s'essayait déjà au commandement. L'Italie et les pays de langue latine étaient entraînés dans le cercle des habitudes du génie romain. La Grèce, comme épuisée de génie et de spontanéité, vieillissait dans la contemplation stérile de son passé et dans d'éternelles redites. Et pourtant ce fut-elle, ou plutôt son esprit, qui eut la meilleure part dans la grande œuvre du dogme. Tirée de sa langueur par les commotions intellectuelles de l'Orient, elle renaquit subitement au spiritualisme, et se ressouvint de son divin Platon, dont jusqu'alors elle avait plus goûté les grâces et l'atticisme que les doctrines. Je n'entends point discuter ici le Platonisme ou le non-Platonisme des Pères. Je constate simplement le rôle des différents peuples dans la révolution religieuse, qui

et St-Jean appartiennent par leur spiritualisme à ce développement confus de la pensée, qu'on nomme Kabbale chez les purs Juifs, et Gnôse, dans les populations gréco-orientales. Or, ils forment certainement dans la primitive église ce parti avancé, tant par les idées que par l'universalité de ses tendances, auquel on opposa St Pierre, à tort ou à raison.

renouvelait la conscience de l'humanité. Or, c'est un fait incontestable que le mouvement parti de la Judée lui devint bientôt étranger, et passa par l'Orient pour prendre en Europe sa forme définitive. Après avoir hésité quelque temps entre les habitudes raides et positives du vieil esprit juif et le *catholicisme*[1] spirituel, si hardiment inauguré par l'apôtre des Gentils, la foi chrétienne fut violemment entraînée vers sa destinée véritable par le fougueux mysticisme des sectaires orientaux; et bientôt, vers la fin du premier siècle, elle eut moins à craindre les défauts de son origine et la timidité étroite d'une loi écrite ou de la lettre, que les intempérances et les écarts d'un développement ultra-spiritualiste, qui l'emportait hors des bornes de la réalité et de la raison. C'est à ce moment que parurent les Pères, tous Grecs par l'éducation et par l'esprit. Or, si les Grecs n'étaient point retenus par les préjugés nationaux et par les habitudes invétérées, qui pesèrent fatalement sur les églises judéo-chrétiennes, ils n'en étaient plus, comme les Orientaux, à ces impétueux élans de liberté, qui accusent la jeunesse et les premiers essais de la pensée. Vieillis dans la dialectique, fatigués d'incertitude et de scepticisme, ils sentaient moins le besoin d'arriver par toutes les voies à l'émancipation de l'esprit, que celui de trouver une règle qui mît fin à leurs discussions et à leurs doutes; ils devaient plutôt voir un soulagement qu'un assujettissement et une gêne dans la lettre d'un texte précis et consacré. On sait combien les philosophes du premier siècle évitaient les discussions pour s'attacher à des formules sacramentelles, et que, plus avides de discipline que d'indépendance, ils couraient d'eux-mêmes à la foi, s'astreignant à des pratiques et à des exercices, comme des croyants et des ascètes qui possèdent la vérité, et non comme

1. Je prends ce mot dans son sens grec d'universalisme (si universalisme était français).

des penseurs qui la cherchent. Ce penchant, né du malaise que causait l'incertitude, devait être encore plus énergique dans les Grecs qui embrassèrent le christianisme. Aussi, tandis que les sectaires orientaux étaient surtout attirés à la foi nouvelle par l'indépendance qu'elle leur promettait, les Pères y étaient conduits par l'appât d'une tradition constante, uniforme, invariable, qui les délivrât de la maladive et fatigante liberté du doute. Ce qu'ils cherchaient, c'était un maître. «Je voudrais bien savoir, disait Justin, de qui Platon et Aristote ont appris ce qu'ils nous disent. Car s'ils n'ont pas appris les vérités qu'ils ont enseignées d'hommes qui les savaient certainement, il leur était impossible ou de les savoir pour eux-mêmes ou de les enseigner aux autres..... Or, il n'est point possible de connaître naturellement ni par la seule force de la pensée des choses aussi sublimes que les choses divines. Cela ne se peut que par un don gratuit de Celui qui sait tout.» C'est donc Dieu seul qui doit être notre maître, et non des hommes mortels, fussent-ils des Aristotes ou des Platons. Les Grecs s'attachèrent à la lettre de l'Évangile avec plus de docilité et de religion que les sectaires de l'Orient. Mais ils la défendirent plus habilement et avec plus de force que les Judéo-chrétiens contre les imaginations extravagantes et les déréglements des Gnostiques, parce qu'ils pouvaient, avec leurs habitudes d'esprit, la recevoir dans un sens plus large et plus spirituel. Or dans cette lutte ils ne s'appuyaient pas moins sur la philosophie que sur la tradition. Ils connaissaient Socrate, Platon, Aristote et Zénon; ils avouaient que les Stoïciens avaient dit des choses admirables sur les mœurs; ils reconnaissaient que le Verbe s'était en partie manifesté à Socrate, et que les enseignements de Platon, sans être complets ni absolument conformes à ceux du Christ, n'y étaient cependant pas étrangers; ils proclamaient enfin que, puisque toute âme humaine est naturellement chré-

tienne, lorsqu'elle ne suit que ses propres inspirations, tout ce qui avait été dit de bien par les philosophes, par les prêtres et par les écrivains, quels qu'ils fussent, appartenait aux chrétiens. C'est avec ces principes qu'ils se jetèrent dans la lutte entre les Judéo-chrétiens et les Gnostiques, ne ménageant guère plus les uns que les autres, mais respectant toujours le texte sacré, qu'ils regardaient comme le fondement de la délivrance et du salut. Le divorce de la foi nouvelle et du Judaïsme était consommé : aussi la polémique des Pères contre l'ancienne religion, à qui ils devaient le *Livre,* est-elle sans importance historique. Mais en sauvant le christianisme des innovations extravagantes des Orientaux, ce n'est pas seulement la cause de l'Évangile qu'ils gagnèrent : ils firent encore triompher celle de la morale universelle, de l'Occident et du progrès. De plus les Gnostiques se prévalaient surtout de Platon, au point que Tertullien l'appelle le patriarche de tous les hérésiarques; les Pères retournèrent Platon et toute la philosophie grecque contre la Gnose, opposant spiritualisme à spiritualisme; et leurs ennemis avaient beau les appeler des noms injurieux de psychiques et de charnels : il est certain que leur spiritualisme est non-seulement plus sobre, mais encore plus pur et plus décidé, que les abstractions naturalistes ou imaginaires du mysticisme oriental. La doctrine primitive ne cessa de s'éclaircir et de s'étendre dans ces luttes intellectuelles et religieuses, qui remplirent le IIme et le IIIme siècle, jusqu'à ce que, mûrie, éprouvée et consolidée par tant de débats, elle rendît ses arrêts définitifs dans les grands conciles, qui ferment l'antiquité et qui ouvrent les temps modernes.

Ainsi les Juifs qui, à ne considérer les choses qu'humainement, méritaient par l'indomptable énergie de leur foi et de leurs espérances de voir se lever parmi eux la lumière de

l'avenir, commencèrent la révolution chrétienne en léguant au monde le Monothéisme avec le dépôt sacré de leurs traditions. Les autres Orientaux, trop entêtés de leurs traditions panthéistes et de leurs abstractions mystiques, parurent tout brouiller de leurs hérésies et n'eurent que des Églises sans racines dans le sol; mais ils imprimèrent à la foi nouvelle une vigoureuse impulsion de spiritualisme, dont elle ne s'est plus départie. Plus habitués aux idées morales, plus dialecticiens, d'une imagination mieux réglée et plus solide, les Grecs surent formuler le dogme, auquel l'Église de Rome assura par sa discipline et son esprit de suite un empire incontesté. Et l'on peut dire que la Providence traita chaque peuple selon ses mérites et se servit de lui selon son génie. Les Juifs avaient un individualisme national trop prononcé et trop d'attachement à des formalités mesquines pour ne pas repousser une foi qui ne prisait que le cœur, et qui leur ravissait le privilége d'être seuls le peuple de Dieu. Les Gentils de l'Orient étaient plus capables de concevoir l'universalité du royaume prêché par le Christ avec ses devoirs et ses biens tous spirituels; mais à force d'abstractions artificielles et d'intempérances mystiques ils étouffaient le sens moral, c'est-à-dire l'esprit de vie de la sainte Parole. Ni le zèle, ni l'intelligence, ni l'inspiration ne manquèrent aux Grecs : ils eurent seulement le malheur d'apporter dans la foi et les habitudes disputeuses de leur philosophie et cet incorrigible esprit de division, qui fit toujours leur caractère et leur faiblesse. Rome, la dernière venue, fut bientôt la première, parce qu'avec des qualités moins brillantes peut-être, elle avait ce bon sens et cette conduite, qui entraînent à la fin toutes choses et qui fondent des œuvres durables. Quoi qu'il en soit, la foi nouvelle répondait aux besoins divers, nés du temps et de la philosophie : par sa tradition ininterrompue et contemporaine des premiers âges du monde, elle

faisait cesser les ennuis et les fatigues de l'esprit de doute; par sa charité sans bornes et sans acception de personnes, elle consacrait la paix et la cité universelles, rêvées par les sages, et réalisées tant bien que mal par la politique au milieu des profondes misères matérielles et morales de l'Empire; par son spiritualisme enfin, elle attirait les esprits éclairés que dégoûtaient et les laideurs de la vie et le matérialisme de l'ancien culte; mais surtout elle relevait les faibles et les ignorants, en faisant revivre au fond de leurs âmes tous les nobles instincts refoulés par la misère, et qu'ils prirent dans leur naïve ignorance et dans leur enthousiasme reconnaissant pour de nouveaux dons et pour de célestes inspirations. Le droit romain ne changeait que timidement quelques rapports superficiels entre les hommes. La religion du Christ, en renouvelant les cœurs, transformait la vie tout entière, lentement, il est vrai, mais par une action continue et irrésistible, ranimant et perfectionnant les consciences individuelles pour régénérer à la longue la conscience même de la société.

PHILOSOPHIE GRÉCO-ORIENTALE.

Dangers de la Gnose. — Néo-Platonisme, son but et ce qu'il devait faire. — Bien, liberté et vertu. — Des vertus et de leurs espèces. — Détachement et impassibilité; quiétisme. — Contemplation, extase. — Grandeur et faiblesse du Néo-Platonisme; misères de l'empire romain; appétit d'un monde meilleur. — Religion et théurgie; opposition au christianisme. — Division de l'école: Porphyre; Jamblique. — Fausse dévotion des philosophes alexandrins et des lettrés. — Julien. — École d'Athènes : son manque d'originalité. — Abdication de la philosophie. — Liberté et providence, grâce. — Théorie de Proclus sur l'amour; sur la prière. — Providence et mal. — Chrétiens et païens. — Tolérance religieuse. — Influence des Alexandrins.

La Gnose, on ne peut le nier, rendit un immense service à la pensée; elle ranima la philosophie grecque, qui périssait de langueur, et c'est elle qui renouvela et fit triompher le spiritualisme presque oublié de Pythagore et de Platon. Le chef de l'Académie n'avait pas eu de successeur, et ses sublimes idées semblaient avoir quitté la terre avec son divin génie. On ne comprenait que la partie la moins élevée des doctrines d'Aristote; et les disciples de Zénon, quoiqu'on reprochât à leur morale d'oublier le corps, n'admettaient pas en métaphysique un matérialisme moins grossier que celui d'Épicure. Il semblait que la pensée de l'Occident fût incapable d'aller plus haut que la matière et que ses lois. Mais ranimé tout à coup par la Gnose, le spiritualisme passe de l'Orient helléniste dans la Grèce, et se répand de là en Italie et dans tous les pays soumis aux Romains.

Tout cependant n'était pas également bon dans la Gnose, et les ténèbres s'y rencontraient à côté de la lumière, la folie à côté de la sublimité. Fille de l'Orient, la Gnose avait tous les défauts de son origine. Voyez au théâtre les habi-

tants d'Alexandrie ou d'Antioche. Au premier son de la flûte ou de la lyre, ils frémissent, ils s'agitent, ils trépignent, ils se récrient : vous les croiriez possédés de la fureur des Bacchantes ou des Corybantes. Les Orientaux portent partout le même emportement; leur sagesse n'a jamais connu l'inspiration sévère et tempérée de la muse philosophique, et leur enthousiasme touche au délire de l'ivresse. Joignez à cette intempérance d'imagination la subtilité de la dialectique grecque, et vous aurez la pire espèce de folie, une folie extatique et raisonneuse, d'autant plus incurable qu'elle se donne pour une sagesse transcendante, émanée directement de Dieu et qui se rit avec dédain de la vulgaire raison des mortels. Le premier et le dernier mot, l'alpha et l'ôméga de la philosophie de l'Orient est le mysticisme; et, malgré ses prétentions à une perfection surhumaine et toute divine, le mysticisme est la négation même de la raison et de la moralité. Il est vrai qu'en recommandant sans cesse d'écouter le Verbe et de s'unir à lui dans le silence de l'imagination et des passions, il semble faire consister la vertu dans la conformité de nos pensées, de nos sentiments et de nos volontés avec la raison éternelle. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Il y a sous l'identité des termes une grave différence entre les philosophes de la Grèce et ceux de l'Orient, lorsqu'ils parlent du *Logos*. Pour les Grecs, la Raison ou le Verbe est ce qu'il y a d'immuable et d'universel dans l'ordre des choses. Principe inflexible et impersonnel, le Verbe vit et se manifeste dans les lois naturelles avant de s'imposer souverainement à nos esprits, et nous ne pouvons pas plus le plier à nos vues, que changer l'ordre de la nature ou de la destinée. Se conformer à la raison, c'est donc pour les philosophes grecs se conformer à une loi qui n'a rien de capricieux ni de variable, qui ne dépend ni de l'imagination ni de la sensibilité, et qui peut bien être identique avec ce qu'il y a de

plus profond et de plus intime dans la raison individuelle, mais qui ne dépend que de la raison universelle et première, parce que la loi n'est que l'expression des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, et que toutes les raisons génératrices des choses, comme disaient les Stoïciens, sont contenues originairement dans l'intelligence de Dieu. Au contraire le Verbe des Orientaux, quoiqu'on le déclare tout d'abord immuable et éternel par essence, a je ne sais quelle tendance secrète à s'accommoder à nos faiblesses; il converse familièrement avec nous; il nous console, il nous plaint, il nous encourage, il nous soutient: un ami ne saurait avoir plus de tendresse et de condescendance pour son ami. Naïve et sublime conception, pleine de consolations infinies pour l'homme, mais qui, moralement sans danger pour les âmes douces et droites, ne tombe pas impunément dans ces esprits ardents ou impérieux, toujours prêts à faire de leur volonté la règle suprême du bien et du devoir! N'est-il pas à craindre, en effet, que le Verbe ne se fasse trop tout à tous, ou plutôt qu'on ne prenne pour des inspirations d'en haut les visions de son esprit et les saillies de sa sensibilité? Le mysticisme a une logique qui lui est propre, cette logique qui passe par-dessus les conditions nécessaires des choses, et qui se joue sans aucun scrupule intellectuel dans les contradictions les plus manifestes. Il fait de l'homme un néant et un Dieu. Lorsque vous entendez ses paroles de mépris et son cri d'alarme contre le corps, ses plaintes contre la sensibilité et l'imagination, ses sorties et ses dédains contre l'imbécile présomption de la raison et contre l'impuissance superbe de la volonté, vous croiriez qu'il n'y a rien dans la nature de plus méprisable et de plus abject que l'homme. Car enfin tout ce que le mysticisme foule ainsi aux pieds comme de la boue, c'est l'homme même. Mais tout-à-coup cet être si vil se transfigure: il peut s'unir

à Dieu, non-seulement par ses pensées et par ses volontés, mais encore d'une union si intime et si substantielle, qu'il vive de la vie divine et qu'il soit parfait de la suprême perfection. Le mystique s'interdit tout et se permet tout. Il déclare une guerre furieuse au corps; il court avidement au devant de la douleur; il se fait un monstre du plaisir; il pense sans cesse à des tentations impossibles, afin de n'être jamais pris au dépourvu, et son imagination toujours en travail, non contente de lui grossir les dangers réels, lui crée des ennemis que l'homme purement homme ne connaît pas. Mais bientôt, oubliant cette défiance excessive contre lui-même: «rien ne souille le Sage et le Pur, s'écrie-t-il; tout lui obéit et lui appartient; les choses de la terre ne peuvent pas plus altérer son âme, que les ordures des fleuves ne salissent la pureté de la mer. S'il craignait que quelque chose le souillât, il le fuirait: mais il use de tout, mais il se permet tout, parce qu'il a conscience de son inviolable pureté.» Hélas! et trop souvent l'on a vu dans le même homme des austérités effrayantes et les emportements les plus inouïs de la sensualité. Le mystique enfin est épris de la religion intérieure jusqu'à paraître mépriser les pratiques comme de vaines superstitions; et cependant il donne dans l'excès des plus minutieuses pratiques. Ce ne sont d'abord qu'effusions intimes et qu'épanchements ineffables dans le sein de Dieu: l'homme n'est plus qu'amour et qu'adoration; il voit Dieu face à face, il le contemple avec ravissement, il le possède, il le sent en lui. Qu'a-t-il besoin des œuvres serviles de ceux qui craignent un maître sévère et irrité? N'est-il pas le fils et le bien-aimé de Dieu? Mais la contemplation a ses défaillances, et le pur amour a ses sécheresses et ses langueurs: comment plaire à notre divin père? Comment attirer ou même forcer ses grâces? Comme si la vertu raisonnable n'était pas assez précieuse devant ses yeux, on

s'ingénie à le séduire par toute espèce de sacrifices et d'hommages; on se plonge et l'on s'abêtit dans de ridicules pratiques; et ces purs esprits, si délicats et si difficiles sur la piété, deviennent des machines à formules et à génuflexions. Voilà ce qu'on vit dans le Gnosticisme ou dans la sagesse orientale: un spiritualisme poussé jusqu'au délire et des imaginations matérialistes, l'anéantissement et la déification de l'homme, une austérité extravagante et une licence sans mesure, la plus grande liberté et la plus grande servilité à l'égard des traditions, les ravissements surnaturels de l'extase et la dévotion aux talismans et aux amulettes, toutes les contradictions et tous les extrêmes unis en des spéculations ténébreuses et confuses, et par dessus tout les justes rapports de l'homme avec l'homme et avec Dieu pervertis, la vie et la réalité méconnues, le bon sens foulé aux pieds jusqu'au scandale. Les Pères de l'Église en furent effrayés, et même les gens sensés qui n'étaient pas chrétiens s'en émurent. Les Grecs surtout, ces Grecs qui n'admiraient qu'eux-mêmes et leurs productions, s'étonnèrent d'une sagesse que n'avaient pas connue les Aristote et les Platon. Déjà les idées orientales s'étaient glissées timidement dans Plutarque, dans Apulée et dans le théosophe Apollonius. Elles règnent, elles s'étalent fièrement et en souveraines dans Numénius, qui égale Philon à Platon et qui met les brames, les mages et les prêtres de la Judée et de l'Égypte fort au dessus des sages d'Athènes. La Grèce était envahie par l'Orient; le mysticisme se répandait à flots dans la philosophie, et ce n'était pas seulement le dogme chrétien, mais encore l'esprit humain que le Gnosticisme menaçait d'engloutir.*

Les Néo-platoniciens crurent qu'ils pourraient arrêter le torrent qui les emportait eux-mêmes à leur insu. Ils se pro-

* Porphyre, De l'abstinence, I, chap. 42.

posèrent de relever ce qu'ils appelaient l'Hellénisme, et de réunir contre la barbarie qui les enveloppait toutes les forces de la philosophie grecque. Mais quels que fussent le génie de Plotin, l'esprit de Porphyre, et l'érudition de Proclus, l'événement prouva que cette entreprise d'éclectisme et de restauration était au-dessus de leurs forces ou plutôt du génie de leur temps. Jetons un rapide coup d'œil sur l'état des questions morales dans l'antiquité : nous comprendrons mieux ce qu'auraient pu faire et ce qu'ont fait les Néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes. Le problême du souverain bien que la philosophie grecque avait toujours agité, comprend trois questions très-distinctes : 1° celle du bien absolu, qui n'est pas et ne peut pas être le bien de l'homme ; 2° celle du bien moral, lequel réside tout entier dans la droiture de la volonté ; 3° celle du bonheur. L'Académie, le Lycée et le Portique avaient plus ou moins représenté chacun de ces points de vue, mais comme ils les brouillaient sans cesse l'un avec l'autre, la morale abondait en paradoxes et en sophismes, qui en obscurcissaient les plus belles vérités. On pouvait certes, comme l'espéraient les Néo-platoniciens, concilier ensemble et corriger l'un par l'autre Platon, Aristote et Zénon. Mais à quelle condition ? A la condition qu'on sût distinguer ce que ces grands maîtres avaient confondu, et que l'on approfondît séparément et chacune à sa place les trois questions essentielles de la morale. Alors on aurait vu que les Stoïciens n'avaient pas suffisamment éclairci la nature de l'obligation et du devoir, et que même ils avaient oublié dans la question du mérite moral ce qu'il y a de plus important pour la vie humaine, l'idée de récompense et celle d'expiation si magnifiquement développée par Platon. La liberté sans laquelle il y a encore du bien, mais sans laquelle il n'y a plus de vertu, eût été restituée dans le Platonisme, qui n'aurait plus confondu les qualités naturelles avec les

vertus, ni la science avec la moralité. Les analyses si profondes d'Aristote sur le bonheur se fussent étendues et complétées par les doctrines du Phédon sur l'immortalité morale de notre être. Avec quelle clarté se seraient ensuite coordonnés sous ces principes tant de nobles préceptes sur la liberté intérieure et sur le respect de soi-même, sur le prix de l'activité, sur la force d'âme, sur la résignation, sur la confiance généreuse en Dieu et dans la vertu, tant de belles théories sur l'égalité des hommes, sur la tolérance mutuelle et sur la charité, enfin tant de vérités aussi élevées que pratiques sur les droits et la dignité des sujets, sur les devoirs et l'autorité des magistrats, sur l'essence des lois et la cause finale des gouvernements! Il serait sorti de cet éclectisme un vaste système, capable de lutter je ne dis pas avec succès, mais avec honneur contre le christianisme, auquel les nouveaux Platoniciens eurent l'imprudence de s'attaquer. Et puisqu'il était impossible, surtout à cette époque, de ne point faire une large place aux tendances et aux idées religieuses, n'eût-ce pas été un acte de profonde sagesse de démontrer que Dieu, qui nous est accessible comme providence et comme principe de la loi morale, nous est absolument impénétrable dans son essence infinie ? Mais ce qu'ils pouvaient faire, les Néo-platoniciens ne l'ont point fait. Ils n'ont rien débrouillé, rien éclairci. Au lieu de faire avancer la science morale, ils l'ont jetée dans une fatale voie, dans cette voie séduisante et perfide du mysticisme, au bout de laquelle est la superstition avec tout son attirail matérialiste de pratiques et de symboles. Lorsqu'il eût fallu surexciter tout ce qu'il restait d'action et de vie dans la société, ils n'aspirèrent qu'à mourir à eux-mêmes et au monde pour se rejoindre enfin à leur Dieu abstrait et indéterminé ; en attendant, ils rêvaient une vie angélique et céleste dans ce corps mortel.

L'Empire n'en pouvait plus; le despotisme, la centralisation, la fiscalité, la grande propriété et l'esclavage l'avaient épuisé et le laissaient ouvert et sans défense contre les attaques des barbares; des paysans affamés et désespérés se soulevaient dans les Gaules et en Espagne pour courir sus aux riches qui les avaient dépouillés par l'usure. Que trouve-t-on dans les Alexandrins sur les problêmes politiques et sociaux qui étaient alors des questions de vie et de mort? Alypius rencontre Jamblique et lui demande pour éprouver sa science, s'il est vrai ou non « que le riche soit injuste ou fils d'injuste; car, ajoutait-il, il n'y a pas de milieu. » Jamblique effrayé du danger de la question ne trouve qu'une réponse évasive. «Tout cela m'est étranger, dit-il, et je ne cherche point si un homme l'emporte sur un autre par la grandeur de ses biens, mais s'il abonde en véritables vertus. » Voilà l'esprit des Néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes; ils ne sont pas de ce monde; ils ignorent ce qui intéresse la vie et la société. Ce qui leur plaît dans le Stoïcisme, c'est son impassibilité, qu'ils trouvèrent moyen d'exagérer encore; je ne saurais dire cc qu'ils ont pu emprunter à la morale si active d'Aristote; et Platon lui-même leur eût paru trop politique et trop mondain, s'ils n'eussent imaginé je ne sais quels biais pour quintessencier ses moindres paroles et pour leur donner un tour de spiritualité. Quoi qu'ils disent et quoi qu'il fassent, les Néo-platoniciens sont plus près de la Grèce orientale que du vrai Hellénisme : ils passent à l'ennemi en prétendant le combattre.

Sans nous enfoncer dans leur profonde et ténébreuse théologie, dans leurs divisions et subdivisions des dieux et des démons, dans la subtile multiplicité de leurs *Hénades* et de leurs *Triades,* il nous est impossible d'exposer leur morale sans dire un mot de leur métaphysique. Dieu est à la fois l'Un, l'Intelligence et l'Ame universelle. De l'Un émane

l'Intelligence qui est aussi l'Être; de l'Intelligence procède l'Ame universelle, d'où sortent toutes les âmes particulières. Les âmes tiennent à l'Ame universelle; l'Ame, à l'Être et à l'Intelligence; l'Intelligence et l'Être, à l'Un, au Premier, au Bien absolu. Or, chaque principe inférieur tend et aspire incessamment au principe d'où il émane, par un mouvement nécessaire de retour. Emportés d'un côté vers la matière, origine de la multiplicité et du mal, emportés d'un autre côté vers l'Un, qui seul est affranchi de toute matière et qui est le Bien même, tous les êtres flottent ainsi entre le bien et le mal, l'être et le néant. Échapper à la multiplicité de la matière, c'est se sauver du mal; tendre à retourner à l'Un et y retourner en effet, c'est le bien pour tout ce qui n'est pas le Bien en soi. L'homme, jeté au milieu d'un monde infini d'âmes et de corps, incline au mal par le corps auquel il est lié; mais en tant qu'âme, il aspire irrésistiblement au Bien. Sa perfection, c'est de s'arracher au corps et à la matière pour se réduire à sa spiritualité essentielle et pour se simplifier, jusqu'à ce qu'il s'unisse au Bien ou à l'Un. Mais cette *simplification*, cette *unification* n'est possible que par l'intelligence du Beau et du Vrai, qui conduisent l'âme au Bien, avec lequel elle se confond et où elle s'abîme par un suprême effort.

Appétit nécessaire de l'être et de l'unité, appétit nécessaire du multiple et du néant, voilà les deux mouvements essentiels dont notre âme est agitée, et qui la conduisent à la félicité ou à la misère, selon que l'un ou l'autre domine en elle. On ne voit pas où pourrait se trouver la liberté entre ces deux inclinations opposées et nécessaires. Cependant l'âme est libre, selon Plotin et les autres Néo-platoniciens. En faisant l'homme avec le désir du bien, Dieu a voulu qu'il fût bon; en lui donnant la volonté, il a voulu qu'il le fût librement. «Il ne faut pas, dit Plotin, que la Providence soit telle que nous ne soyons rien.» Mais de quelle espèce de liberté parle-

t-il? Ne garde-t-il pas le mot en abandonnant la chose? Un être est libre, selon les Néo-platoniciens, lorsqu'il agit selon sa nature, pourvu qu'il soit raisonnable. Or, la nature de tout être raisonnable tend nécessairement au bien; la volonté et la liberté ne sont donc que l'acte même par lequel l'âme se porte au bien en vertu de son essence. Tout mouvement qui l'y pousse ou qui l'y conduit est volontaire et libre; tout mouvement qui l'en détourne et qui l'en éloigne est fatal. Il n'y a point de fataliste qui fasse difficulté d'admettre une liberté de cette sorte.

Quoique l'être raisonnable ne puisse vouloir le mal, notre âme cependant obéit ou résiste à l'impulsion divine; elle incline vers l'intelligible ou vers le sensible. En soi, elle est pure, elle va spontanément à l'Intelligence. Que si elle fléchit, c'est que sa vue s'obscurcit et se trouble, c'est qu'elle arrête complaisamment ses regards sur la matière qui n'a rien d'intelligible, ou qu'elle est comme emportée par le flot des choses sensibles et de la génération. Son malheur, c'est de ne point dompter les passions qui lui viennent du corps et de l'impression des objets extérieurs. Donc son premier pas dans la voie de la perfection est de se délivrer du trouble, de la corruption et de la folie de la matière. On voit par là quel est le rôle de la vertu: autre chose est la vertu, autre le bien; autre chose est le mal, autre le vice. La vertu n'est qu'un moyen dont le bien est la fin; le vice est un faux mouvement dont le mal est le terme. Chacune des vertus n'est que l'action permanente de l'âme, imprimant aux facultés inférieures, à la sensation, à l'appétit, à l'imagination, à la colère, une direction conforme au désir inné qui nous entraîne vers l'Être et le Bien. Elles n'aboutissent pas précisément à la perfection qui est la vie pure de l'âme et de l'intelligence, ou plutôt quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'âme: elles nous y préparent en nous

purifiant, en nous dégageant de la matière et du mal. Ces idées générales sur le vice et sur la vertu peuvent paraître d'abord fort innocentes : nous allons voir pourtant que leur conséquence nécessaire est un déplorable quiétisme.

Porphyre (et quoique cette division lui appartienne en propre, il ne fait qu'exprimer clairement la pensée de l'école) distingue quatre espèces de vertus. Le sage ne s'élève que par degrés à la vie parfaite. Or, le premier degré est la vie politique, condition nécessaire de toute vertu et de toute perfection. La vertu politique consiste à être modéré dans ses passions et à suivre dans sa conduite les lois du devoir et de la raison. Son objet est de nous rendre faciles et bienveillants dans notre commerce avec nos semblables, et d'unir les hommes entre eux dans la paix et dans l'amitié. Elle comprend quatre vertus : la prudence qui procède de la raison ; le courage qui procède du cœur ; la tempérance qui est l'accord de nos appétits avec la raison ; la justice enfin qui consiste en ce que chacun des principes de notre être s'acquitte de ses offices de commandement ou d'obéissance. 2° Les vertus purificatives sont en même nombre et portent les mêmes noms que les vertus politiques, mais elles sont déjà d'un ordre plus relevé. La prudence consiste à n'agir que par les facultés propres et essentielles de l'âme ; résister aux influences, aux enchantements, aux sortiléges du corps, c'est la tempérance ; ne pas craindre de mourir véritablement en se séparant du corps, c'est-à-dire de vivre comme si l'on était déjà mort, c'est le courage ; la justice est le règne absolu de l'intelligence dans le silence ou l'anéantissement des sens et des passions. Le but des vertus politiques était de rendre nos appétits plus traitables et moins farouches pour nous former à la société ; le but des vertus purificatives est d'arracher complétement l'âme à l'esclavage du corps et du monde pour préparer l'homme à la vie divine. 3° Lorsque

l'âme est ainsi purifiée, il s'élève un nouvel ordre de vertus qui consistent tout entières dans la connaissance de l'être véritable : la tempérance, le courage, la prudence et la justice n'ont plus pour objet que l'intelligible, et pour fin que la contemplation. En parlant de cette troisième espèce de vertus, Porphyre n'inventait rien : il se contentait d'exposer plus méthodiquement les idées un peu confuses de son maître. Plotin en effet, après avoir expliqué les vertus politiques et les vertus purificatives, ajoutait : « Que si l'on attribue encore des vertus à la vie parfaite de l'âme, si l'on parle encore de tempérance, de courage, de justice et de prudence, les mots prennent un sens tout autre : la tempérance, c'est la conversion de l'âme toute entière en elle-même; le courage, c'est la persévérance de l'âme dans son indépendance et dans sa pureté; la justice, c'est le libre élan de l'âme vers ce qui lui convient; la prudence, c'est la contemplation des Idées en elles-mêmes. » 4° Reste une quatrième espèce de vertus, si toutefois ce nom de vertus n'est pas indigne des perfections d'une âme qui est toute à Dieu, toute en Dieu, qui est Dieu même : l'âme ne les possède qu'autant qu'elle est devenue une Intelligence pure, ou plutôt qu'elle s'est élevée au-dessus de l'Intelligence, comme l'Un ou le Bien est au-dessus de l'Intelligible ou de l'Être. Il y a donc quatre sortes de vertus : les vertus politiques qui font l'homme de bien; les vertus purificatives qui font l'homme divin; les vertus de l'âme pure, qui font le dieu, c'est-à-dire qui nous égalent aux dieux issus du Premier; et enfin les vertus de l'Intelligence pure, qui font en quelque sorte le Père des dieux, c'est-à-dire qui nous unissent et nous identifient avec l'Un, duquel émanent tout Être et toute Intelligence. Le caractère commun et le lien de toutes les vertus, c'est de ramener l'âme à son principe.*

* Plot., En. I, liv. II, ch. 1, 2, 3, 5, 6, 7. — Porph., Sentences, art. XXXIV.

Remarquons, avant de passer outre, que les Néo-platoniciens se faisaient illusion à eux-mêmes, lorsqu'ils posaient la vertu politique comme un des degrés nécessaires de notre perfectionnement, et que c'est là simplement une de ces concessions, que les systèmes font de temps en temps au sens commun pour les retirer aussitôt. La pensée véritable des mystiques d'Alexandrie et d'Athènes est dans ce mot de Plotin: «Quiconque possède les vertus supérieures possède aussi les inférieures éminemment et en puissance.» A quoi bon s'occuper de celles-ci? Ne sont-elles pas dans le perfectionnement de notre être un de ces degrés, par dessus lesquels il est possible de sauter tout d'abord? Aussi Plotin s'efforçait-il de détourner des affaires ceux de ses amis qui s'y sentaient portés, et leur donnait-il pour exemple Rogatianus, qui s'était affranchi de tout soin de cette vie, qui avait renvoyé ses esclaves et qui refusait obstinément les dignités publiques. La vertu politique ou sociale, c'est-à-dire la meilleure part de la vertu, ne figure que pour mémoire dans les théories des Néo-platoniciens: ce n'est qu'un vain mot qu'on peut effacer, sans qu'il y ait la moindre lacune dans la suite de leurs doctrines. A quoi serviraient à un Dieu les vertus dont les hommes font un si grand cas? Or, ce que Plotin se propose, c'est de ressembler aux dieux et non aux hommes; ou, comme il le dit lui-même, son but n'est pas d'être exempt de péché, mais d'être Dieu. De là une des plus graves illusions de ce grand esprit et de ceux qui l'ont suivi: ils font de la condition de la vertu quelque chose de plus précieux que la vertu même. Si c'est un devoir pour l'homme de s'affranchir, autant que possible, de la loi du corps et des passions, c'est qu'un être, né à la fois pour agir et pour penser, a pour loi suprême de n'agir que par raison et avec liberté. Se dépouiller du vieil homme, ce n'est pas se dépouiller de l'humanité; c'est mettre à la place de l'animal,

soumis à la fatalité de l'instinct, l'homme intelligent et libre, qui dans toutes ses démarches et ses actions, même dans celles qui lui paraissent communes avec la bête, ne prend plus pour règle et pour guide que la raison. Celui qui méprise l'action pour n'estimer que ce pouvoir sur soi-même, qui est la condition, mais non point le fond de la moralité, sacrifie, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, la fin au moyen. Les Néo-platoniciens sont tombés dans l'erreur des ascètes de tous les temps et de tous les pays: lorsque la vertu sociale est presque tout l'homme, ils n'en ont fait qu'un accessoire superflu de leur chimérique perfection; au lieu de sanctifier la vie, ils ont trouvé plus simple de l'anéantir. Aussi presque tout ce qu'il y a d'intelligible dans leur morale est-il purement négatif.*

Se purifier pour l'âme, c'est se séparer du corps pour se recueillir toute en soi. « Ce que la nature a lié, dit Porphyre, la nature le délie: l'âme seule délie ce qu'elle a lié. La nature a lié le corps à l'âme, mais elle l'en sépare par la mort; c'est l'âme elle-même qui s'est attachée au corps, et seule elle peut s'en dégager par la mortification. Ce qui nous enchaîne et nous cloue au corps, c'est la sensation, ce sont les plaisirs et les douleurs que la sensation fait naître et que la mémoire et l'imagination perpétuent en les fortifiant. Ainsi, tantôt les sensations de l'ouïe nous amollissent et provoquent en nous des mouvements voluptueux, tantôt elles exaltent jusqu'à la fureur la partie irascible de notre âme. On sait combien l'usage des parfums favorise la folle passion des amants. Peu s'en faut que le toucher ne transforme toute en corps l'âme dégénérée. La mémoire et l'imagination, échauffées par les sens, émeuvent en nous une multitude de passions, le désir, l'amour, le chagrin, la crainte, l'inquiétude

* Plot., Enn. I, liv. II, chap. 6, 7. — Porph., Vie de Plotin, §§. 1, 7.

l'envie, la colère; et de ces passions naissent les opinions fausses, qui les irritent encore davantage. Les jeûnes, les privations, les austérités et la solitude peuvent seuls affaiblir la puissance du plaisir, qui nous soumet comme des vaincus et des esclaves à toutes les choses du dehors, et ce n'est que par l'abstinence et par la mortification que se forme et croît la bonté intérieure, c'est-à-dire notre ressemblance avec Dieu. Voilà ce que Porphyre développe éloquemment dans sa lettre à Marcella. « Il serait impossible aux âmes, destinées à préparer ici-bas leur retour vers le ciel, de quitter cette terre de passage et d'exil, si elle était un lieu de délices et de volupté. On ne gravit pas au sommet d'une haute montagne sans effort ni fatigue: c'est par le supplice continuel et par la mort du corps, que l'âme arrive à la vie véritable. La douleur est une chaîne de fer, qui pèse trop lourdement sur nous pour ne pas nous faire désirer notre affranchissement, tandis que le plaisir est une chaîne d'or, dont l'éclat nous empêche de sentir tout le poids.» Celui qui fait trop souvent usage de ses sens, même sans apparence de plaisir et d'attachement, se distrait pourtant de sa véritable fin en se livrant au monde par la sensibilité. « Il fuit loin de Dieu, s'écrie Plotin, il fuit loin de lui-même. Et comment celui qui s'est perdu soi-même, serait-il capable d'en trouver un autre? Donc le fils, qui par une sorte de funeste délire s'est jeté tout entier hors de soi, ne saurait trouver et reconnaître son père.» Ce sont là certes de nobles erreurs, et quoique le plaisir ne soit pas ce monstre dont nous parlent les Néo-platoniciens, on voit tant d'hommes lui sacrifier les fonctions auxquelles il est lié et dont il ne devrait qu'aider l'accomplissement, qu'on aime toujours à trouver dans un philosophe un ennemi de la volupté, un contempteur de la souffrance.

Mais une chose me gâte toute cette hauteur de spiritualité

impassible : je vois toujours au bout le quiétisme et l'indifférence pour l'humanité. Porphyre, je le sais, paraît se souvenir de la force et de l'énergie stoïques, et rien ne revient plus souvent dans sa lettre à Marcella que des maximes telles que celles-ci : « La peine et le travail sont des nécessités pour qui veut atteindre à la vertu. Ce n'est point dans le repos et l'oisiveté que s'acquiert le souverain bien, et l'on doit accepter les accidents de la vie, comme des exercices et des préparations à la vie future..... Agissez non par le ministère de vos serviteurs, mais par vous-même; ce qu'on fait ainsi se fait vite et bien, et l'on doit employer les membres à l'usage pour lequel ils ont été faits..... Le repos et la quiétude sont le partage des dieux et non des hommes. » Mais lorsqu'on regarde les occupations terrestres, comme autant de tentations, n'est-il pas plus sûr de les éviter que de s'y engager intrépidement à ses risques et périls? « Éloignons-nous donc, dit Porphyre, des lieux où nous pourrions tomber au milieu des ennemis, et craignons de tenter le combat, de peur que par trop de confiance dans la victoire nous ne trahissions seulement notre impéritie et notre présomptueuse faiblesse. » Tout contact avec la matière est pour l'âme une souillure; tout commerce avec la vie nous attache davantage à notre enveloppe corporelle et périssable. Mais celui qui veut combattre pour le prix olympique de la vertu doit entrer nu et pur dans la carrière. Le travail, dont nous parle Porphyre, est un travail tout intérieur et une activité qui se consume en elle-même; car la fin d'une action libre, dit Proclus, est la liberté même de cette action. Or, ces peines, auxquelles l'homme doit se soumettre, ne sont que des peines factices et de fantaisie, qu'on s'impose à soi-même et qu'on choisit à son gré, qui flattent l'imagination et qui nous plaisent, parce qu'elles sont notre ouvrage, mais qui bien souvent, loin de nous apprendre

la vie et ses devoirs ternes et monotones, parce qu'ils sont continus, nous laissent d'autant plus délicats et plus mous pour les peines réelles, qui dépendent des choses, et non de notre choix. Tel qui prend plaisir à s'ensanglanter à coups de discipline ne voudrait pas supporter la piqûre d'une mouche; tel qui s'inflige les plus rudes jeûnes craindrait de se déranger et de se fatiguer pour rendre un service obscur et vulgaire à un ami; tel qui brave les affronts et le mépris du monde entier s'impatienterait jusqu'à la colère à l'impertinente réponse d'une servante. Ne mettez pas trop à l'épreuve toute cette patience d'imagination et de luxe: elle pourrait n'être qu'une brillante armure, inutile pour le combat. Porphyre, avec tout ce stoïcisme qu'on lui reprochait dans l'école, n'en admet pas moins la maxime favorite du quiétisme. « Il faut nous tenir éloignés et des œuvres qui dissipent inutilement notre activité, et des penchants naturels qui nous y portent, et des passions qui nous y attachent. » Or, à force de ne s'intéresser ni à son corps ni au monde, il est à craindre qu'on ne finisse par ne plus s'intéresser au bien ni au mal d'autrui, et qu'en s'élevant au-dessus de la terre, on ne devienne étranger à l'humanité

Dans le Stoïcisme, il y avait une tendance pratique et sociale, qui faisait contre-poids à l'impassibilité; mais ce contre-poids n'existe ni pour Plotin, ni pour Porphyre, ni en général pour les mystiques. Que Plotin se dise à lui-même: « De quoi gémis-tu? De la souffrance? c'est la condition de la victoire. De l'injustice? qu'est cela pour un immortel? De la mort? c'est la délivrance, et si une bonne vie est un bien, une bonne mort est encore préférable; » il pourrait n'y avoir là que la vigueur et la confiance d'une âme qui se sent supérieure à la matière et aux accidents de la nature. Mais l'indifférence du philosophe allait plus loin. Nous voyons dans sa vie écrite par Porphyre, qu'il n'aimait pas à dire

de quels parents il était né, dans quelle patrie, en quel temps, comme s'il eût rougi et se fût indigné de se voir jeté dans un corps, lui, âme céleste et pur esprit. Le sage a-t-il une patrie? des parents? des enfants? Sa patrie est au ciel; son père, c'est Dieu; et sa famille, les âmes pures qui contemplent sans fin l'essence première et ineffable. S'inquiétera-t-il en laissant sa dépouille mortelle à la terre de la conduite future de ses enfants? S'ils sont raisonnables et dignes de lui, ils agiront bien; sinon, en quoi méritent-ils l'attention du sage? Il ne gémira ni sur la perte de ses amis les plus chers, ni sur la mort même d'un fils. Que lui font les misères des hommes? Les épidémies et les guerres ne sont ni des fléaux pour l'espèce, puisqu'en poussant des milliers d'êtres hors du monde, elles y font place pour d'autres acteurs, ni des maux pour celui qu'elles enlèvent, parce qu'il échappe par une prompte mort à la vieillesse et aux infirmités. La mort est si peu de chose que la guerre même se fait avec pompe et comme en cérémonie. Ce ne sont que jeux de théâtre. Il faut assister comme à un spectacle aux meurtres, aux carnages, aux prises et aux pillages des villes : changements de personnages et de scènes, comédies de pleurs et de gémissements. Dans tous les actes de la vie, ce n'est point l'homme véritable qui pleure et qui gémit; c'est l'ombre extérieure de l'homme, c'en est le personnage et le masque. Les enfants ne se lamentent-ils pas pour des maux ridicules et sans réalité? *

On chercherait vainement un tel mépris de la vie et de l'humanité dans tous les philosophes grecs qui ont précédé Plotin : pour le trouver, il faudrait aller jusqu'à l'Inde et à ses grands poëmes panthéistiques. Aussi tandis que tous les

* Plot., Enn. I, liv. II, chap. 1, 3, 4, 6, 7; liv. IV, 14; II, liv. IX, 9; - III, liv. II, 15; - VI, liv. IX, 7. — Porph., Sent., art. VIII, IX, XLIX-LV. - Abst., I, chap. 1, 2, 3, 30, 31, 32, 33. - Lett. à Marcella, chap. 5, 6, 7, 9, 26, 35.

autres moralistes de la Grèce sont pleins d'enseignements sur la société antique, les Néo-platoniciens, à l'exception de leur lutte contre le Christianisme, ne présentent rien qui rappelle qu'ils ont vécu à une époque plutôt qu'à une autre. Socrate, Platon, Aristote sont des citoyens : nous retrouvons en eux toutes les grandeurs et toutes les misères de la société grecque. Nous voyons se dresser à côté de Sénèque et d'Épictète les Néron et les Domitien, les Pallas, les Tigellin et les Narcisse; nous entendons l'humanité réclamer en faveur des gladiateurs et des esclaves; et nous sentons, jusque dans la fière impassibilité du sage, les indignations et les cris étouffés de la liberté qui expire. L'homme a presque disparu de la philosophie des Alexandrins. L'administration, le palais impérial et la fiscalité dévoraient la substance des peuples; des provinces se dépeuplaient et faute de culture n'étaient plus habitées que par les bêtes fauves; les curiales étaient attachés par les lois à leur propriété, comme à un instrument de supplice; des bandes de colons, d'esclaves fugitifs et de propriétaires désespérés se formaient en Gaule et en Espagne, toutes prêtes à se joindre aux barbares, qui avaient commencé leurs incursions sur les terres de l'Empire : jeux d'enfants! changements de scènes et de décorations! Tout cela valait-il la peine qu'on détournât son cœur et sa pensée du ciel qui nous attire? Le mysticisme est en apparence tout sentiment, tout amour : d'où viennent donc cette sécheresse de cœur et ce défaut d'entrailles qui nous rebutent dans toute philosophie mystique? N'est-ce point surtout de ce mépris ou de ce désintéressement indiscret de la vie, dont Plotin et ses disciples font tant de gloire? Porphyre avait raison : le fondement sur lequel s'élève la piété véritable est la philanthropie ou l'amour de l'humanité; mais où donc ce sentiment a-t-il sa place dans l'orgueilleux et oisif ascétisme des Alexandrins?

Cette négation de la vie et de tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme est pour l'histoire morale la seule partie vraiment importante du Néo-platonisme. Nous ne sommes cependant qu'au second degré de l'échelle que l'âme doit monter pour arriver à la perfection. Au-dessus des vertus sociales et des vertus purificatives est la contemplation; au-dessus de la contemplation, l'extase. Nous avouons ici notre embarras : comment faire connaître deux états de l'âme que nous ne connaissons point? Rêves ou non, il faut pourtant que nous en disions quelque chose, ne serait-ce que pour faire voir dans quelles imaginations s'endormait ce qui restait de vie intellectuelle dans le monde antique. Que Plotin donc nous explique la contemplation et l'extase.

La vertu est la condition, mais non l'intermédiaire de la contemplation : ce qui conduit l'âme à l'intelligible ou à l'intelligence, c'est la beauté. Nous allons, comme le disait Platon, d'un beau corps à un beau corps, de la beauté physique à la beauté des mœurs, puis à celle des vertus et des sciences pour arriver à l'Intelligence. C'est donc par le spectacle du beau hors d'elle et en elle-même, dans la nature et dans la conscience que l'âme parvient à la contemplation du monde intelligible ou de la beauté véritable. De la beauté corporelle qui l'inquiète et qui l'agite, elle va à la beauté des vertus et des sciences, qui la remplit d'une douce ivresse, sans toutefois la satisfaire entièrement; car elle sent que cette beauté supérieure n'est encore qu'une beauté empruntée. Ne pouvant s'arrêter là, l'âme est plutôt enlevée qu'elle ne s'élève à l'Intelligence, principe de toute beauté. Alors non-seulement elle est transportée, ravie par ce magnifique spectacle; mais elle est comme transfigurée par la lumière divine qui l'enveloppe et la revêt tout entière. De belle qu'elle était, elle devient la beauté même; de puissance contemplative,

elle devient objet de contemplation; elle se confond avec l'Intelligence ou le Verbe de Dieu. « C'est par cette vision bienheureuse, dit Plotin, qu'on atteint la béatitude : celui qui en est privé est malheureux. On n'est pas misérable pour ne pas voir de belles couleurs ou de belles formes, ni pour ne pas acquérir le pouvoir et la royauté ; on est misérable, lorsqu'on est privé de la possession du seul objet, auprès duquel les royaumes et l'empire de la terre, de la mer et du ciel ne méritent que nos dédains. » Cette félicité est un acte pur qui ne consiste point dans le mouvement, mais dans le repos ; elle n'a rien de commun avec les voluptés des sens, quoique la pauvreté du langage nous force de dire qu'elle est unie au plaisir, à peu près comme les poëtes parlent de l'ivresse du nectar, des festins de l'Olympe, et du rire des dieux et de Jupiter lui-même.

Mais là n'est pas encore le terme de la perfection et de la félicité absolue : il y a un degré plus sublime d'abstraction et de simplicité. La contemplation implique deux choses, ce qui contemple et ce qui est contemplé, la raison qui nous parle, et nous qui l'écoutons dans le ravissement. Il faut que cette dualité disparaisse pour que l'âme soit au bout de ses forces et pour qu'elle s'abîme dans le Bien. Mais comment se fait cette union complète et cet anéantissement bienheureux? C'est ce que Plotin ne daigne pas nous dire : c'est là le mystère que la parole ne saurait exprimer, et qui est aussi incompréhensible qu'ineffable, même aux initiés. Plotin affirme seulement que l'Un apparaît dans l'âme, qu'elle le contemple face à face, qu'elle le possède et qu'elle en est possédée, qu'elle s'identifie pleinement et absolument avec lui ; et telle est l'intimité de cette union que l'âme ne se sent plus distincte de l'objet de sa contemplation et de son amour. Dépouillée de toutes ses facultés, des sens, de la passion, du mouvement, du désir, de la pensée, même de la conscience et de

la personnalité, elle se fond, elle se consomme en un avec Dieu : sa perfection et son bonheur sont accomplis, puisqu'elle est parfaite de l'absolue perfection du premier Être, heureuse de sa béatitude. «Ceux à qui cet état supérieur est inconnu, nous dit Plotin, peuvent s'en faire quelque idée par les amours d'ici-bas, lorsqu'on aime ardemment et que l'on obtient ce qu'on aime. Mais les amours de ce monde ne s'adressent qu'à des objets mortels et à des fantômes. Ils passent et changent, parce que nous n'aimions pas réellement et que nous nous étions attachés à ce qui n'est pas notre bien, le but de nos désirs. Là-haut seulement est le véritable objet de l'amour, avec lequel on peut s'unir, parce qu'il n'est pas recouvert d'une enveloppe extérieure de chair. Là il n'y a plus rien entre ce qui aime et ce qui est aimé ; ils ne sont plus deux ; mais tous deux, ils ne sont qu'un. » L'union, oui, l'union complète, absolue, substantielle avec l'Un sans forme et sans essence, mais qui est supérieur à toute forme, à toute essence et, par conséquent, à l'Intelligence et à la Beauté : voilà le souverain bien et la fin suprême de l'âme. Ainsi la fin de notre activité est quelque chose d'indépendant de notre activité et qui dépasse infiniment sa portée et ses forces ; la perfection de la pensée et de la vie est l'anéantissement même de toute vie et de toute pensée. Il ne faut donc point se fatiguer à poursuivre l'objet infini qu'on ne peut atteindre, mais qui se donne lui-même. Il faut attendre en repos qu'il apparaisse, comme l'œil attend le lever du soleil qui, surgissant de l'Océan au haut de l'horizon, s'offre tout à coup et de lui-même aux regards éblouis. C'est ce que Plotin exprime encore par cette vive image. Lorsque l'âme est parvenue aux dernières limites de l'Intelligible, voilà que, soulevée par le flot de l'Intelligence qui s'enfle et comme portée sur la cime d'une vague, l'âme aperçoit soudain le Bien infini sans savoir comment : l'intuition remplit nos yeux

de lumière, et cette lumière ne nous fait pas voir un autre objet qu'elle-même; mais elle est elle-même et la vision et son objet. On ne peut en douter, c'est Dieu qui fait tout dans cet acte suprême. J'ajoute que Dieu est tout, et que l'âme a disparu pour se transformer en lui ou plutôt pour lui faire place. Seule à seule avec Dieu, ou plutôt tout entière à Dieu et en Dieu, elle ne se sent plus, et dans le silence extatique où elle s'abîme, elle n'affirme plus rien d'elle-même, ni qu'elle est homme, ni qu'elle est animée, ni qu'elle est être et pensée, ni quoi que ce soit au monde. Ce transport, ce ravissement, cette absence de tout mouvement, de tout désir et de toute pensée, cette absorption sans conscience dans l'unité, tel est le comble du bonheur, telle la fin divine à laquelle toute intelligence aspire. Ne dites pas à Plotin qu'on ne saurait comprendre un bonheur sans conscience. Pourquoi non? répondrait-il. L'homme de bien n'est-il pas heureux, même quand il dort? « La conscience paraît se produire, quand l'acte spirituel se réfléchit et se répercute, comme un objet sur une surface polie. L'image a lieu, lorsqu'un corps est devant un miroir; mais le corps n'existe pas moins, quand il n'y a pas de miroir qui le réfléchisse. De même, l'acte spirituel n'en existe pas moins, quand son image est absente. Il n'est pas nécessaire, lorsqu'on lit, de réfléchir qu'on lit, surtout si on lit avec la plus profonde attention; et celui qui fait une action énergique ne se dit pas nécessairement à lui-même qu'il fait une action énergique. Même ces réflexions, qui accompagnent quelquefois les actes, loin de les rendre plus parfaits, ne font que les affaiblir et que diminuer leur intensité. » La vie, comme le bonheur, est dans l'énergie pure et parfaite de l'essence, et cette énergie ne s'endort point dans le sommeil, ne se perd point dans l'absence de tout sentiment. Nous l'avouons toutefois, nous n'en comprenons pas mieux, malgré les

explications de Plotin, ce que peut être une félicité dénuée de conscience, et nous désespérons de faire entendre ce que nous n'entendons pas.*

A Dieu ne plaise que nous méprisions et que nous tournions en ridicule cet amour du divin, qui anime et tourmente les Néo-platoniciens d'Alexandrie, et après eux, ceux d'Athènes! Certes, aucun philosophe n'a plus vivement senti ces vagues et puissantes aspirations, qui emportent les âmes au-dessus des choses changeantes et périssables, et Platon, le divin Platon n'est point ravi d'un plus saint enthousiasme; aucun n'a écarté avec un soin plus religieux toutes ces imaginations et tous ces anthropomorphismes, qui dégradent la haute majesté de Dieu ; aucun n'a mieux et plus fermement établi l'infinité incompréhensible et l'ineffable perfection du premier Être; aucun enfin n'a parlé plus fortement de la spiritualité de l'âme, de sa céleste origine et de ses immortelles espérances. Ce qui manque aux Alexandrins, ce n'est pas la grandeur, c'est la mesure; ils n'ont jamais su s'arrêter, ni connu la sobriété de la sagesse. Dieu, disaient-ils avec raison, est l'Incompréhensible; mais au lieu de conclure avec la sagesse, qu'il ne faut pas chercher à le comprendre en lui-même, mais qu'on doit se contenter de l'entrevoir et de l'aimer dans les œuvres de son Verbe éternel, ils allaient imaginer au-dessus de la raison je ne sais quelle puissance, par laquelle l'âme entre en commerce et en communion avec ce Dieu caché. L'adoration, ce sentiment qui abat et anéantit le cœur de l'homme devant la perfection infinie de l'Être suprême, en même temps qu'il l'élève et le vivifie par le désir de retracer quelque ombre de la sagesse et de la bonté de Celui qui est toute sagesse et tout bien, ne

* I, liv. VI, 1. 2, 4, 5, 7, 8, 9; - IV, liv. III, 24; IV, 3; VII, 11; - V, liv. V, 7, 12; VIII, 10; IX, 10, 12; - VI, liv. III, 11; VII, 11, 22, 30, 33, 34, 35; IX, 8, 9, 10, 11. — Porph., Sent., XXVII.

suffisait pas à leur enthousiasme : ce n'est plus en imitant Dieu dans nos actions, c'est en aspirant à nous abîmer en lui, que nous devons l'adorer. De là ce qu'il y a d'austérité excessive, d'ascétisme inhumain et d'oisiveté contemplative dans les nouveaux Platoniciens. Ils ont beau dire que la vertu est ce qu'il y a de plus grand après Dieu, et que devant son éclat pâlissent l'étoile du soir et l'étoile du matin : ils mettent cependant le délire et la quiétude de l'extase au-dessus de la sagesse et de la vertu. Ils répètent sans cesse que c'est la vertu qui nous mène à comprendre et à sentir Dieu, et que sans elle il n'est pour nous qu'un vain nom; toute leur doctrine se réduit en fin de compte à cette maxime que Plotin relève si vivement dans les Gnostiques : Contemplez Dieu.

A force de penser à cette contemplation sublime, dont on s'enivre par avance, ne court-on pas risque d'oublier le moyen lent et pénible qui y conduit? La vertu est agissante; elle lutte contre les événements et les hommes; elle s'efforce de servir le droit et la société. Mais ce monde vaut-il qu'on se dérange et qu'on se fatigue pour lui? Ce vil troupeau des hommes, comme l'appelait Proclus, est-il digne qu'on expose la sérénité de son âme? On s'est créé un monde imaginaire où l'on aime à se retirer et à tout oublier. Auprès de la vie parfaite et bienheureuse après laquelle on soupire, celle-ci est bien pâle et bien méprisable. Elle ne peut exciter que nos dégoûts et nos ennuis : la perfection idéale nous dégoûte de la vertu, comme la vie divine de la vie humaine. Porphyre se fût tué pour échapper à ce monde et pour revoir la patrie dont il gémissait d'être exilé, si Plotin ne lui eût fait honte de ce dessein pusillanime. Ainsi l'on s'endort en des rêves, inutile à sa famille, inutile à son pays, inutile à l'humanité, et pesant à soi-même. On n'a point le courage de dire avec cet empereur romain près de mourir : « J'ai été toutes choses, et rien ne

vaut. Travaillons. » On préfère la molle quiétude du rêve à l'énergie de la lutte et de l'effort. Il se cache au fond de tout mysticisme un dégoût profond pour les œuvres, qui mène à l'indifférence pour la vertu. « L'homme n'est ni ange ni bête, a dit Pascal, mais le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête. » Les Néo-platoniciens n'ont pas échappé à cette fatale nécessité du mysticisme, et s'ils ne sont ni des bêtes ni des Dieux, il ne sont certes plus des hommes. Qu'on ne se méprenne point sur ma pensée. Je ne suis pas de ceux qui ont peur des esprits et qui proscrivent toutes les hautes pensées et tous les instincts supérieurs comme des hallucinations. C'est encore le sentiment du divin qui est la meilleure partie et la grandeur de l'âme humaine, et j'ai peine à reconnaître la philosophie là où je ne le trouve plus. Mais lorsqu'il règne seul, à l'exclusion et au préjudice de tout le reste; lorsque l'homme, impatient de sa condition, ne sait plus se tenir dans la région moyenne, où réside sa perfection ici bas; lorsqu'il s'enfonce sans cesse dans des pensées sans bornes et des aspirations infinies: il est saisi de vertige, la raison et la vertu lui échappent, et le feu sacré que Dieu a déposé dans son âme, au lieu de l'échauffer et de le fortifier en l'éclairant, l'énerve et le consume.

Mais d'où venait chez les Grecs si amis du mouvement et de l'action ce triste détachement de la vie? La contagion de l'indolence contemplative des Orientaux suffit-elle pour expliquer une telle altération du génie grec et de la philosophie de l'Occident[1]. Il n'est pas douteux que le mysticisme des Néo-platoniciens n'ait beaucoup emprunté au mysticisme purement oriental, et que Plotin et ses disciples n'aient subi

1. Sans doute, Plotin, Porphyre, Jamblique sont des orientaux; le Néo-platonisme est né dans la ville demi-grecque et demi-orientale d'Alexandrie; mais Plotin prêcha longtemps à Rome, où il avait de nombreux auditeurs; et lui et ses disciples, ils ont contribué plus que personne à importer dans l'Occident cette maladie du mysticisme.

la secrète influence des idées qu'ils voulaient combattre. Mais telle est la tendance active et morale de l'Occident, qu'il eût victorieusement repoussé un quiétisme antipathique à sa nature et à ses habitudes, si les circonstances n'avaient puissamment aidé à sa défaite. On peut établir comme un fait général de l'esprit humain, que les mystiques ont surtout abondé dans les pays et dans les temps, où les âmes, refoulées sur elles-mêmes soit par les calamités publiques, soit par le triste spectacle de la décadence des civilisations vieillies, ne savent plus où se prendre et se jettent de désespoir dans l'abîme de l'infini. Or, quelle époque fut jamais plus désastreuse que celle où s'éleva l'école d'Alexandrie? Un moment l'empire avait respiré des extravagances et des fureurs du pouvoir impérial, et les contemporains des Antonins avaient célébré à l'envi la paix romaine et la civilisation universelle qui l'accompagnait. Des espérances et des sentiments jusqu'alors inconnus avaient fait battre les cœurs et frappé les imaginations : l'Empire devait être éternel pour la paix et pour le bonheur toujours croissant du genre humain. Mais à Marc-Aurèle avait succédé Commode ; les guerres civiles avaient suivi la mort de ce monstre, et le monde avait eu à subir un Caracalla et un Héliogabale, moins funestes encore que l'anarchie qui bouleversa tout par l'usurpation et la lutte des trente tyrans. Il se produisit au milieu de cette effroyable convulsion un mépris de la vie et du monde, qu'on avait ignoré jusqu'alors dans l'Occident. Depuis longtemps le patriotisme et ses fortes passions n'existaient plus ; le spectacle de la servitude universelle avait éteint tout sentiment de dignité politique ; les désastres et les guerres civiles sans objet, qui remplirent la première partie du IIIe siècle, détruisirent la sécurité, qui pouvait seule donner quelque prix à une vie égoïste et mesquine. Si l'on sentait toute la vérité de la grande maxime d'Épicure,

on ne pouvait plus la pratiquer comme autrefois en se cachant dans un bonheur obscur et tranquille : tout vous échappait, la volupté et l'insouciance, comme le reste. Le détachement d'un Épicurien consistait à ne vivre que pour soi ; mais qui donc eût conservé ce dernier attachement dans le trouble et l'ébranlement d'une société qui menaçait ruine jusque dans ses fondements ? Il ne restait qu'un seul refuge, celui d'un monde meilleur. Aussi le sentiment qui faisait déjà désirer à Cicéron et à Sénèque l'immortalité de l'âme, tourna alors toutes les pensées de l'homme vers la félicité sereine et toujours sûre du monde invisible.

L'égoïsme désespéré désertait la terre pour le ciel. Oh! si délivrée de l'esclavage du corps « l'âme pouvait dès cette vie s'unir à l'assemblée des bienheureux, où règnent la concorde, les saints désirs, la joie et l'amour tout entier attaché à Dieu! Elle y trouverait les fils des dieux, Minos, Æaque et Rhadamanthe et tous ceux avec qui la divinité aime à converser. Elle y jouirait de la société de Pythagore, de Platon et de tous ceux qui ont formé, pour ainsi dire, le chœur de l'amour immortel et divin. Elle s'y mêlerait à ces démons tout heureux qui tirent leur origine et leur vie du ciel et qui passent leur existence en des fêtes et des joies sans fin. Elle y glorifierait les dieux qui la glorifieraient eux-mêmes à leur tour. » Quel jour béni que celui de la mort! Le divin s'y dégage de la génération[1] et de la mortalité. Nous avons déjà rencontré cette passion pour la mort et pour un autre monde dans les Stoïciens de l'Empire. Mais ils y mêlaient autant d'indignation contre l'injustice et la tyrannie que de dégoût pour la vie et pour les choses d'ici-bas. C'était pour apprendre à vivre libres et avec dignité, qu'ils embrassaient avec amour la pensée de la mort et d'une autre vie. « Selon

1. Le terme de *génération*, emprunté au langage de Platon, signifie *choses qui naissent et qui passent.*

l'autorité des druides, dit Lucain, les ombres ne vont pas dans les demeures silencieuses de la nuit, et dans les pâles royaumes du dieu infernal. Le même esprit anime nos corps dans un autre monde, et la mort n'est que le passage à une vie éternelle..... Peuples heureux par cette erreur même, si toutefois c'est une erreur! Vous n'êtes pas obsédés de la plus grande des craintes, de celle de la mort! » C'était donc pour ne point perdre le droit moral et les vraies raisons de vivre, que les derniers Stoïciens dédaignaient la vie. Il n'y a plus rien de cette énergie dans les Néo-Platoniciens. Ils veulent une autre vie, parce que celle-ci les dégoûte et les ennuie, et leur mépris, quoi que dise Plotin[1], s'étend à la création entière. La nature n'est véritablement que l'effet d'une chute; l'Un déchoit en passant à l'Intelligence, l'Intelligence à l'Âme, l'Âme au Monde. Chute nécessaire si l'on veut, mais dont se contriste et s'indigne ce qu'il y a en nous de plus divin. La vie n'est pour ces âmes lasses et ennuyées qu'un long et fastidieux supplice[2], comme le monde n'est pour l'infinité de leurs désirs indiscrets qu'une œuvre de folie et de malheur.*

On ne riait plus des idées religieuses et le vent était plus à la superstition qu'à l'incrédulité. Le frivole scepticisme d'un Lucien avait pu faire fortune à une autre époque, mais au temps de Plotin, la misère avait chassé la raillerie et le doute. Chrétiens et païens, tous séparés qu'ils étaient par leurs croyances, se rencontraient dans le même dégoût de

1. On peut voir dans les Ennéades (III, liv. II, chap. 2 et 3) ou dans l'histoire de l'école d'Alexandrie par M. Vacherot (Vol. I, p. 470 et 498) les magnifiques idées de Plotin sur le monde, lorsque, révolté des extravagances des Gnostiques, il abandonne son superbe mépris pour tout ce qui n'est pas l'Un.

2. Sénèque dit dans la Consolation à Marcia : *Omnis vita supplicium est.* Ce n'est point là un sentiment stoïcien, mais une de ces aberrations orientales, qui avaient filtré, on ne sait comment, dans les livres des Grecs et des Romains, et dont on peut voir déjà des traces dans les fragments d'Empédocle.

* Porph., Vie de Plotin, §§. 2, 23.

la réalité, dans le même penchant au surnaturel, dans le même ennui plein de vagues inquiétudes, qui emportaient les âmes bien loin de ce monde de misères. On eut voulu voir, comme dit Porphyre, une apparition des dieux pour obtenir le repos contre les doutes. Nulle part cette mystérieuse inquiétude n'a été plus fortement peinte que par l'auteur chrétien des Clémentines[1]. « Dès ma plus tendre jeunesse, fait-il dire à un nommé Clément, j'étais travaillé de doutes qui étaient entrés; je ne sais comment, dans mon âme. Ne serai-je plus rien après ma mort, et nul ne se souviendra-t-il plus de moi, puisque le temps engloutit dans l'oubli toutes les choses humaines? Ce sera donc comme si je n'étais jamais né! Quand le monde a-t-il été crée, et qu'y avait-il auparavant? S'il a eu un commencement, aura-t-il une fin? Et qu'y aura-t-il après la fin du monde, si ce n'est le silence de la mort? Tandis que je portais en moi ces idées, j'étais si fort tourmenté, que je pâlissais et que je me consumais. Et ce qu'il y a de plus effrayant, c'est que si je voulais me défaire un moment de mes doutes inutiles, cette souffrance se ranimait en moi plus violente et plus vive..... Je visitai donc les écoles des philosophes pour connaître quelque chose de certain, et je ne vis là que construction et destruction de thèses, que contradiction et combat. » Ne pouvant arriver par la raison à une conviction ferme et assurée, Clément partit pour l'Égypte, cette terre des mystères et des visions, et chercha un magicien qui pût lui faire apparaître un esprit. Voilà de quel désir étrange il fut tourmenté jusqu'à ce qu'il se reposât dans la foi du Christ. Je le sais, ce n'est là qu'un roman, mais de combien d'âmes n'était-il

1. Ouvrage faussement attribué à Clément, auditeur de St-Pierre. Il appartient probablement à la fin du second siècle. Le morceau que nous citons est à peu près le seul qui ait quelque intérêt. Le reste n'est qu'une série de récits plus ou moins fabuleux, sans aucune lumière ni pour l'histoire des faits, ni pour l'histoire morale.

pas l'histoire ? Les Alexandrins, avec toute leur subtile dialectique, ressentaient les mêmes inquiétudes et les mêmes désirs que Clément. Eux aussi, ils étaient possédés de la manie de voir des esprits, et ils en virent[1]. Eux aussi, ils étaient plus occupés de ce qui devait arriver après la mort que des devoirs et des intérêts de cette vie. Eux aussi, ils n'aspiraient qu'à fuir les impuissances et les agitations de leur âme au sein de Dieu.

Quoique l'ascétisme mystique me paraisse une grave erreur morale et la négation même de la vertu, j'y trouve pourtant quelque chose de respectable à certaines époques, parce qu'il témoigne de la noblesse impérissable de notre être. Dans les temps de corruption et de décadence, lorsqu'aucun grand intérêt n'anime plus les esprits, lorsque de toutes parts éclatent des symptômes de mort sociale et de la fragilité es choses humaines, qu'est-ce qui prouve mieux la divine puissance de l'âme que le dédain de tous les biens périssables et la constante pensée de l'Éternel ? Si l'action nous pèse et que nous nous laissions aller à l'oisiveté séduisante de la contemplation ; si la vie ne nous paraît plus qu'une vanité fatigante ; si les âmes aspirent à la mort et s'arrangent pour vivre comme si elles étaient déjà mortes ; si, trouvant ce monde trop étroit dans son immensité, elles courent s'abîmer dans l'infini de Dieu : c'est qu'il n'y a plus rien qui mérite de tenter l'active ambition des cœurs élevés. C'est une maladie sans doute ; mais il y a dans cette maladie autant de force que de faiblesse : la vie répugne à la mort, l'être au néant, et c'est pourquoi l'âme fait effort pour s'élancer hors

1. Un prêtre égyptien, nous dit Porphyre, étant venu à Rome et voulant montrer sa sagesse à Plotin, qu'un ami lui avait fait connaître, lui demanda s'il ne voulait pas voir son démon familier. Plotin, consentant à la chose, l'invocation fut faite dans le temple d'Isis. Mais au lieu d'un démon, ce fut un Dieu qui parut devant Plotin. « Tu es heureux, lui dit l'Égyptien, d'avoir un Dieu pour génie, et ton démon familier n'est pas d'une basse espèce. » Vie de Plotin, §. 10.

des objets mortels et ruineux qui l'entourent et qui la contristent. « Fuyons, s'écrie-t-elle avec Plotin, fuyons dans notre chère et véritable patrie.... Notre patrie, notre père sont aux lieux bienheureux et immortels que nous avons quittés. Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire; ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Ce ne sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni des chars emportés par des chevaux rapides : laissons de côté ces inutiles secours. Pour revoir notre chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'esprit en fermant ceux du corps. » *

Mais si je reconnais volontiers ce qu'il y avait de grandeur dans le spiritualisme des nouveaux Platoniciens, je n'en dois point dissimuler les petitesses et les misères. Oui, pour vouloir s'élever au-dessus de la raison, on tombe au-dessous, avait dit Plotin, et les folies théurgiques de Jamblique et de ses pareils en sont un triste et mémorable exemple. Le but de la vie est pour les philosophes Alexandrins d'aspirer à se fondre en Dieu et à ne faire qu'un avec lui. On comprendra à combien d'imaginations étranges une pareille théorie ouvrait la porte, quand on saura ce qu'est le Dieu premier. C'est l'ineffable, c'est l'incompréhensible : voilà ce que les Alexandrins répétaient à satiété. Selon leur doctrine, il faut, pour concevoir Dieu, écarter de sa nature tous les attributs qu'une fausse analogie y transporte, l'intelligence, la vie, la volonté, la liberté, la providence. Que peut-on affirmer de lui ? On ne doit pas même dire qu'il est ; car toute essence a une forme, soit sensible, soit intelligible, de manière à pouvoir être définie. Mais toute forme étant engendrée, l'Être premier ne peut avoir de forme ni d'essence. Le seul nom qui lui convienne, l'Un, n'est que la négation en lui de tout nombre et de toute détermination. L'Un des Alexandrins,

* Enn. I, liv. VI, chap. 8.

comme l'avouait un des derniers philosophes de l'école, Damascius, n'est sous une autre forme que le Dieu Abyme et Silence des Gnostiques. Aspirer à se perdre dans son immensité, n'est-ce pas aspirer à s'enfoncer dans le gouffre muet et ténébreux du néant? Comment Plotin a-t-il vu face à face cet incompréhensible? Ne comblait-on point par de vaines imaginations cet intervalle infini qu'on avait mis entre le Premier et les autres êtres, et qu'on prétendait pourtant franchir dès cette vie? Il est impossible qu'il en soit autrement: l'esprit humain ne saurait demeurer dans le vide, et quand la raison lui manque, il y supplée par l'imagination. Aussi qu'est-ce que l'extase? « L'âme, dit Porphyre, connaît l'intelligence par la concentration de ses forces intellectuelles; mais comment atteindre au principe supérieur à l'intelligence? Par la suspension de toutes nos puissances intellectuelles, par le repos et le néant de l'intelligence. C'est en sommeillant que l'âme connaît le sommeil; c'est dans l'extase ou l'annihilation de toutes les facultés de son être, qu'elle connaît ce qui est au-dessus de l'être et de la vérité. » Porphyre l'a dit: l'extase, cette suprême perfection après laquelle soupirent les Alexandrins, n'est qu'un sommeil intellectuel, traversé par des rêves plus ou moins beaux, plus ou moins sensés.*

D'ailleurs on n'est pas ravi en Dieu comme on le veut et quand on le veut; l'Esprit souffle où il lui plaît, et les âmes ne sont pas toujours prêtes à fuir ce monde à leur gré pour s'envoler dans un autre. Quoi qu'elles fassent, elles sont enchaînées ici-bas par le corps et par la nécessité: il faut qu'elles y demeurent. Les Alexandrins, dans cette impatience et cette impétuosité qui emportent toujours leur pensée au delà du réel, ne pouvaient manquer d'arriver à la théur-

* Ennéades V, liv. V, chap. 4, 6; - VI, liv. VII, ch. 18, 32. — Porph., Sent., art. XXVI.

gie, qui fournit les moyens d'entrer en communication avec Dieu. Pour Plotin et pour Porphyre, la vertu et la science sont les seuls degrés qui nous élèvent près de Dieu, sinon jusqu'à lui: ensuite Dieu descend dans l'âme assez pure pour le recevoir. Mais quel long détour pour arriver au but de tous nos vœux! N'y aurait-il pas une voie abrégée qui y menât les plus faibles esprits comme les plus puissants? Quoi! la science avec sa laborieuse dialectique n'est encore qu'un acheminement et qu'une introduction? Quoi! même pour nous préparer à cette science qui ne nous promet pas de nous donner enfin le bien que nous cherchons, il faut faire comme l'artiste, qui retranche, enlève, polit, épure sans relâche jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les dons de la beauté? Et encore ni la vertu ni la science ne nous sont de sûrs garants, que Dieu voudra bien se laisser voir à nos regards avides! Ç'a toujours été une erreur répandue parmi les hommes et surtout dans les populations de l'Orient, qu'on pouvait attirer Dieu jusqu'à soi par certaines paroles et par des pratiques mystérieuses. Les philosophes d'Alexandrie finirent par tomber dans cette grossière illusion par la nécessité même de leur mysticisme. Car la théurgie est la morale pratique des mystiques, comme le quiétisme en est la morale spéculative. Ils se mirent donc à invoquer l'Esprit, et au besoin à l'évoquer. Dès lors la philosophie grecque n'exista plus que de nom: la morale fit place à la superstition, et la science aux pratiques théurgiques et à l'interprétation des symboles.

Les circonstances, non moins que la logique, poussèrent le Néo-platonisme à cette dégradation. Dans la lutte du paganisme et du christianisme, il était difficile de ne point prendre parti pour l'un ou pour l'autre, et les Alexandrins, au lieu d'avoir la sagesse et la force de rester neutres, se jetèrent du côté de l'erreur et de la mort. Etait-ce parce que la vieille

religion, qui n'avait point de dogme précis et qui d'ailleurs n'existait déjà plus que dans le passé, gênait moins leur pensée et leur indépendance ? Mais quel rapport nécessaire y a-t-il donc entre le mensonge et la liberté? Pouvaient-ils en toute sincérité de conscience accepter les puérilités, les turpitudes, les extravagances et le grossier matérialisme de la mythologie et du culte, parce que leur métaphysique était comme un vaste pandémonium, où toutes les traditions et tous les Dieux entraient à l'aise et sans trop de contradiction? Je n'en crois rien, et je ne veux pour preuve de mon doute, que la nécessité où furent les Alexandrins d'interpréter de la façon la plus arbitraire cette tradition sacrée, qu'ils prétendaient respecter et défendre. Si Jupiter, Bachus, Saturne, Vénus, Junon, les dieux et les déesses peuvent entrer dans le ciel intelligible des Alexandrins, ce n'est qu'à la condition d'être défigurés, mutilés, ou pour mieux dire anéantis jusqu'à n'être plus que de simples noms. Si étendue que fût la métaphysique des nouveaux Platoniciens, elle était trop raffinée et trop spiritualiste pour se concilier facilement avec les grossièretés de la fable. Ne cherchons pas à donner de belles couleurs et de grandes apparences à ce qui fut l'œuvre de l'impuissance et de la passion. Plotin n'aurait pas reconnu un de ses disciples dans Jamblique, et Porphyre rompit ouvertement avec le parti de la crédulité et de la thaumaturgie, parce que son esprit sincère et généreux ne supportait point de voir traîner la philosophie dans les bas fonds de la superstition et de l'imposture. Il combattait le christianisme, il aimait à revêtir sa pensée des allégories ingénieuses et des belles images que la fable lui fournissait, il citait trop volontiers les oracles et parlait beaucoup trop des dieux et des démons, sur lesquels la raison ne lui donnait certes aucune lumière; mais il aurait cru mentir à sa conscience de mettre la vérité au service et dans la dépendance

d'une religion, qu'il n'acceptait que sous les plus grandes réserves. Si la victoire du christianisme l'affligea, le chagrin passionné qu'il put en ressentir ne changea rien à son libre et sévère rationalisme. Jamblique, Edésius, Maxime, Chrysanthe et tant d'autres n'eurent point de ces scrupules philosophiques. Soit emportement de passion, soit médiocrité de cœur et de génie, ou plutôt pour l'une et l'autre de ces causes, ils préférèrent le rôle d'hiérophantes ridicules à celui de penseurs; ils dévorèrent toutes les absurdités d'une religion de poëtes et d'enfants; au lieu des armes de la raison, ils n'employèrent que celles de l'exorcisme et de la magie contre l'Évangile victorieux, et toute leur opposition à ce qu'ils appelaient une superstition barbare se réduisit à une crédulité incomparablement moins sincère et plus puérile que celle de leurs ennemis. Quant à cette liberté de penser, qu'ils voulaient défendre et sauver, à ce qu'on assure, par une savante manœuvre, je défie qu'on en trouve l'ombre[1] dans ces opérateurs de prophéties et de miracles. C'est Jamblique avec ses pareils, qui entraîna la philosophie dans la voie ténébreuse, d'où Proclus et l'école d'Athènes ne surent point la tirer.

Il faut distinger pourtant dans l'œuvre des derniers Alexandrins ce qui regarde le culte et ce qui se rapporte aux croyances ou au dogme. Pour le culte, il n'y a pas de pratique superstitieuse qu'ils ne justifient et qu'ils ne cultivent avec une respectueuse ferveur. Mais on pourrait croire qu'ils conservent encore quelque philosophie dans les explications qu'ils donnent des fables traditionnelles. Ce n'est qu'une apparence. Car les principes de cette interprétation peuvent

1. Je reconnais volontiers une certaine subtilité de dialectique et une logique apparente dans les successeurs de Plotin et de Porphyre. Mais ces habitudes raisonneuses peuvent très-bien s'accorder avec la servilité dogmatique et le manque de toute raison et de toute liberté.

être ingénieux, et même raisonnables et profonds, sans qu'on se propose pour cela une fin vraiment philosophique. Les Alexandrins voulaient-ils simplement se rendre compte de l'ancienne religion et d'un fait général de l'esprit humain? Quoique ce soit là une science bien aventureuse, ils mériteraient encore le nom de philosophes. Voulaient-ils expliquer l'absurde pour le pallier et pour le maintenir? Ils ne sont plus que des apologistes et des sectaires. Je ne nie donc point que Salluste, Proclus et Olympiodore, sans interpréter sérieusement et solidement la mythologie, n'aient cependant posé les principes généraux de la philosophie du mythe. C'est là une partie originale de leur doctrine, je l'avoue; mais je ne puis que l'indiquer en passant. Ce que je veux faire remarquer, c'est qu'ils poursuivent moins les raisons scientifiques des phénomènes religieux, qu'ils ne cherchent des motifs de croire et de s'enfoncer davantage dans leur puérile adoration du passé. N'y avait-il pas assez longtemps que les philosophes ne respectaient que trop des traditions contraires à leurs idées et à la raison? Fallait-il qu'ils donnassent encore le scandale de s'en faire les soutiens et les esclaves? L'exégèse des Alexandrins, quoi qu'on puisse en dire et quelle que soit ou la solidité de ses principes ou l'exactitude de ses résultats, n'était point une œuvre sérieuse de la libre pensée, mais l'informe produit de la manie et de la servilité théologique. Elle avait pour principe l'amour secret de l'erreur et de l'imposture, pour procédé, les subtiles fantaisies de l'imagination, et pour terme, l'imbécile immoralité de la théurgie.

L'école se divisa : Porphyre, effrayé des absurdités introduites dans la philosophie par quelques-uns de ses disciples et de ses amis, se déclara hautement contre l'efficacité des pratiques théurgiques ; Jamblique les défendit avec la plus grande vivacité. Ennemis tous les deux des chrétiens, l'un

prêtait au polythéisme l'appui de la philosophie, l'autre ne faisait plus de la philosophie qu'un accessoire de la religion. Tout l'esprit du temps est dans leur querelle : d'un côté, la sagesse antique résistant de toutes ses forces aux ténèbres qui commençaient à obscurcir les intelligences ; de l'autre, la crédulité et la superstition débordant de toutes parts ; le bon sens vaincu par la folie, comme le *philosophe* Porphyre le fut et devait l'être par le *divin* Jamblique.

Plotin dédaignait le culte. Ce n'est pas à moi d'aller aux Dieux, dit-il un jour à son disciple Amélius, qui lui conseillait de fréquenter les temples ; c'est aux Dieux de venir à moi. Porphyre ne sait s'il doit approuver ou blâmer cette parole de son maître, mais au fond il pense comme lui. Hors de la vertu et de l'amour de Dieu, il n'y a, selon Porphyre, que ténèbres, impiété et néant. Dieu n'a besoin de rien, et le vrai culte est de s'unir à lui par la pureté du cœur et par la pensée. « Cependant, dit Porphyre, nous aussi, nous aurons nos sacrifices, mais ils seront différents, comme cela convient, selon les différentes puissances auxquelles ils s'adresseront. Au Dieu suprême, nous n'offrirons rien, nous ne consacrerons rien de sensible. Car il n'y a point de chose matérielle qui ne soit impure pour l'être dégagé de tout contact avec la matière. Aussi, ni le discours qui s'exprime par des paroles ne lui convient, ni même le discours intérieur, s'il n'est exempt de la souillure des passions. C'est par un silence pur et par de chastes pensées qu'on l'honore. Il faut donc, nous attachant à lui et nous formant à sa ressemblance, lui offrir notre perfectionnement comme un saint sacrifice, qui le glorifie et qui nous sauve. De même il faut célébrer ses enfants, les dieux intelligibles, par des hymnes intellectuelles comme eux[1]. » Les victimes que sacrifient les méchants

1. C'est-à-dire, par la sagesse ou par de bonnes pensées.

ne sont que des aliments pour les flammes, et les offrandes de l'impie qu'une proie pour les voleurs et les sacriléges. On doit faire de son cœur un temple de Dieu. Que si Dieu veut être honoré à la fois en esprit et par des sacrifices, il faut mesurer nos offrandes à nos moyens; mais quant au devoir de l'adoration en esprit, il faut l'accomplir même au-dessus de nos moyens et de nos forces. Et ce culte doit être constant et sans interruption. « Aussi, dit Porphyre à Marcella, quand ta bouche parle d'autre chose que de Dieu, ta pensée et ton âme se doivent encore tourner de son côté, et tes paroles seront alors éclatantes de vérité et pleines de Dieu. » Les bonnes œuvres, voilà la preuve certaine des croyances, et chacun doit vivre selon ce qu'il croit, pour être aux yeux de ceux qui l'écoutent le fidèle témoin de ses paroles. Ce n'est donc point la langue du sage, mais ses actions qui sont agréables à Dieu. Le sage honore Dieu même sans rien dire; l'insensé le souille par ses prières et par ses sacrifices. La prière avec de mauvaises œuvres est impure et horrible à Dieu. Car Dieu est plus grand que la vertu, mais elle est ce qu'il y a de plus grand après lui. Il ne faut demander à Dieu que des choses dignes de sa sainteté, et qui méritent qu'il nous les accorde. Demandons lui donc d'obtenir après le travail les biens que le travail précède avec la vertu. Ne lui demandons pas ceux que l'on peut perdre après les avoir obtenus; les véritables dons de Dieu ne sauraient jamais se perdre ni nous être ravis. Méprisons les biens dont nous n'aurons plus besoin quand nous serons libres du corps; mais ceux dont nous aurons encore besoin après l'accomplissement de la destinée, implorons Dieu pour qu'il nous aide à les acquérir. En un mot, on deviendra digne de Dieu, on l'honorera en lui ressemblant, si on ne fait, si on ne dit, si on ne désire, si on ne pense rien qui soit indigne de lui, et si on lui attribue tout ce qu'on fait de bien, tandis

qu'on ne s'en prend qu'à soi-même et à ses choix dépravés du mal qu'on peut commettre.*

Rien de plus pur que toute cette morale religieuse de Porphyre. Il ne veut même pas qu'on importune les dieux inférieurs, ni les démons, de ses sacrifices et de ses prières. « Car le sage, dit-il, ne cherche qu'à se détacher des faux biens qui font recourir aux devins. Ce qu'il souhaite de savoir, ni les devins, ni les entrailles des victimes ne pourraient le lui découvrir ; il n'a besoin que de lui-même pour s'approcher du Dieu qui habite dans ses propres entrailles. » Dieu n'a besoin de personne ; l'homme sage n'a besoin que de Dieu. Celui qui pratique la sagesse pratique la science de Dieu, et sans être toujours en prières et en sacrifices, il montre sa piété par ses œuvres et par la pureté de ses pensées. Il faut donc se persuader qu'on ne peut se faire une idée assez élevée de Dieu, de sa béatitude et de son incorruptibilité. Dieu est au-dessus des outrages, des flatteries et de la séduction. Il ne s'émeut point de nos lamentations et de nos larmes ; la multitude des victimes ne lui est pas un honneur, ni la multitude des offrandes un ornement. Mais l'âme bien réglée et pleine de l'esprit divin entre en union avec lui, et c'est le seul honneur qui lui plaise. Aussi le sage est-il seul prêtre, seul pieux, seul capable de prier. Il est le prêtre de tous les dieux, mais surtout du Père. Le ministre d'un Dieu particulier sait comment il faut faire son image, par quels mystères, par quels rites, par quelles purifications on lui plait et on l'honore ; le ministre du Père sait par quelles lustrations on se purifie pour l'approcher, et quelle image on lui doit consacrer. Or, la philosophie nous enseigne que Dieu est présent partout, et que l'âme du sage est le plus beau ou plutôt le seul temple, qui lui soit dédié parmi

* Porph., Vie de Plotin, §. 10. - De l'abst., liv. II, chap. 3, 4. - Lettr. à Marcella, ch. 9, 12, 13, 15, 16, 23.

les hommes. Car le sage bâtit un temple à Dieu dans son intelligence, et il le décore d'une statue animée où brille l'éclat de la vertu. *

Porphyre est-il donc l'adversaire de toute religion positive et de tout culte? Non, car il voulait sincèrement défendre le paganisme en le détruisant par le spiritualisme de ses sentiments religieux, et d'un autre côté, il trouva les plus vives paroles pour établir la nécessité d'un culte. « Nous devons un culte aux dieux et aux démons, écrit-il, pour les honorer, pour les prier, pour les remercier. » Il n'y a que des athées ou des contempteurs de la Providence, qui rejettent la prière: elle est sainte et raisonnable pour tous ceux qui admettent la providence des dieux. « Ils sont nos véritables pères, et nous devons leur demander instamment de nous aider à rentrer dans la maison paternelle, d'où nous sommes exilés. Ceux qui refusent de prier les dieux et de tourner leurs pensées vers ces modèles de toutes les vertus, ressemblent à des enfants sans père et sans mère. » On remercie les dieux, car ils sont bienfaisants, et c'est d'eux que nous vient tout ce qui nous arrive d'heureux. On les prie, parce qu'ils peuvent nous envoyer les biens dont nous avons besoin, ou nous délivrer des malheurs qui nous accablent ou nous menacent. On les honore enfin, à cause de l'excellence de leur nature. Or, comme le remarque Porphyre, le plus grand fruit de la piété, c'est d'honorer la divinité et notre patrie céleste; non que Dieu ait besoin de notre culte; mais sa sainte et bienheureuse majesté nous invite à lui offrir nos hommages, parce que c'est une chose belle et profitable pour l'âme que d'adorer ce qui est parfait. Celui donc qui honore Dieu dans la pensée qu'il a besoin de notre culte, se déclare, sans le savoir, supérieur à Dieu. Celui qui croit le séduire par ses dons et par ses offrandes, ne fait pas attention que toutes

* Lettr. à Marcella, ch. 11, 16, 17, 19. - De l'abst., liv. II, ch. 50, 54.

choses appartiennent à Dieu, et meconnaît par cela-même ses bienfaits. Ce qui nous fait tort, c'est d'ignorer les dieux et non d'irriter leur colère; car la colère est étrangère à leur nature. N'altérez point l'idée de la divinité par les vains préjugés de l'homme, et alors il ne peut être nuisible de sacrifier sur les autels, ni utile de s'en abstenir. Mais si Porphyre reconnaît la nécessité morale du culte, il est d'ailleurs indifférent sur les cérémonies: ce ne sont pas, dit-il, certains rites, certaines croyances qui donnent du mérite à nos hommages. Il veut de plus que le culte soit simple et pur, et non point souillé par l'idolâtrie, par le sang des victimes et par de somptueuses oblations. Pour lui, l'idolâtrie est le culte des démons malfaisants, et l'impie n'est pas tant celui qui n'honore point de vains simulacres, que celui qui mêle à l'idée de la divinité toutes les imaginations superstitieuses du vulgaire. Il faut bien se persuader qu'on n'enchaîne point les dieux par des présents. Tant de riches sacrifices, établis pour entretenir et accroître la piété, ne font que fomenter la superstition en répandant l'idée qu'on peut corrompre l'inflexible justice des Dieux. Les offrandes doivent être simples et peu coûteuses, pour que l'on puisse les renouveler souvent et que le culte soit accessible à tout le monde. Quant aux sacrifices sanglants, ce sont les prêtres qui ont inventé ces hommages qui profanent et déshonorent la divinité. Quoi! des hommes qui se croient pieux et sages s'empresser autour de grossières idoles, au milieu du sang et des membres palpitants des victimes, pour chercher dans ces hideux débris l'avenir et la volonté des dieux! Ces philosophes iraient donc se souiller de sacrifices humains, si l'horrible coutume en subsistait encore? Avant qu'il n'y eût des brigandages et des guerres, avant que les hommes n'eussent goûté le sang comme des bêtes féroces, et que la nature humaine n'eût perdu sa pureté et son innocence, on n'offrait sur les autels que des fleurs et

des fruits. Puis vinrent les aromates, les encens et les libations de vin, et à mesure que la corruption et la sensualité augmentèrent, on attribua aux dieux ses désirs et ses vices, et l'on crut qu'ils aimaient à savourer les vapeurs du sang et la graisse des victimes, comme on faisait soi-même ses délices de la chair des animaux. Il faut sacrifier à chaque Dieu les prémices des biens qu'il nous donne; et tandis que le laboureur apportera sur l'autel les premiers fruits de ses récoltes, le sage offrira de saintes pensées.*

Les sacrifices sanglants ne conviennent qu'aux démons malfaisants qui nous en ont inspiré l'idée. Violents et rusés, ces esprits de malice et de mensonge accablent de maux la vie humaine, et nous font croire que ces calamités nous viennent des dieux irrités, afin de pouvoir se repaître eux-mêmes des vapeurs des sacrifices. Ce sont eux qui causent les tempêtes, les sécheresses, les famines, les pestes, les tremblements de terre et tous ces fléaux qui nous jettent par la terreur dans la superstition. C'est à eux que nous sacrifions, quand nous croyons sacrifier aux Dieux. De là ces pratiques détestables, les immolations d'animaux, les enchantements, les invocations, les évocations et tous les prestiges de la magie. De là les philtres, les moyens mystérieux d'inspirer l'amour, toute espèce d'intempérance, l'espoir des richesses, l'ambition de la gloire et les plus funestes erreurs. L'homme sage et dont l'âme est bien réglée se gardera du culte de ces êtres malfaisants et ne fera pas aux dieux des sacrifices qu'ils réprouvent. Mais il travaillera à purifier son âme pour échapper aux piéges et aux fascinations des génies de l'erreur et du mal. Car ils n'attaquent point les âmes pures. Si les villes veulent leur rendre publiquement des hommages pour les flatter et les adoucir, cela ne nous regarde

* De l'abst., II, chap. 5, 6, 13, 24, 25, 27, 34; 35. - Lett. à Marc., 17, 18. — Proclus, Com, de Timée, p. 128.

pas, nous qui aspirons à la perfection et à la vérité. Les villes estiment les richesses et d'autres avantages extérieurs que la foule prend pour les plus grands des biens; mais elles ne se soucient guère des soins de l'âme. Nous au contraire, nous devons aspirer de toutes nos forces à n'avoir jamais besoin des faux biens que procurent les mauvais génies, et à ressembler à Dieu et à ses enfants, tant pour ce qui regarde l'âme, que pour les choses extérieures. Or, cette perfection pure et sainte est le fruit non de la magie, mais des saines opinions sur les êtres et de la mort des passions.

Porphyre, on le voit, ne prêtait son appui au polythéisme expirant, que parce qu'il ne voulait pas subir le joug de la foi nouvelle : par le fond tout spiritualiste de ses idées, il appartenait d'ailleurs plus au Christianisme qu'à la religion païenne. Mais tel était l'esprit du temps que ses alliés, en le voyant combattre la Bible et l'Évangile, supportèrent patiemment ses incursions sur leurs propres croyances, jusqu'au moment où il lança sa lettre à Anébon. Il n'y disait rien de plus que ce qu'il avait dit dans ses autres ouvrages. Mais il avait ramassé dans un court espace ce qui est ailleurs dispersé, et c'est à peine si l'on y trouvait un mot qui sentît encore l'adorateur des anciens dieux, tandis qu'il n'y en avait pas un qui ne fût un doute ou plutôt une décision accablante contre la théologie si chère à l'école et contre les superstitieuses pratiques de ses adeptes. Les dévots du paganisme y virent une défection, et c'en était une d'autant plus irritante, qu'au fond de leurs consciences ils sentaient bien qu'ils la partageaient malgré eux. Qu'était-ce que cette lettre à Anébon? Sous la forme modeste de questions et de doutes, c'était l'aveu catégorique et hardi du divorce qui existait depuis Socrate entre la pensée et la tradition, mais qu'on s'obstinait à ne point déclarer, autrefois par circonspection, aujourd'hui par haine du Christianisme triomphant. On se

forçait à croire ce qu'on ne croyait plus; on se livrait à des pratiques contraires aux idées qu'on professait; on cherchait à s'éblouir de grossiers sophismes et d'une érudition arbitraire et menteuse; comment ne se fût-on pas scandalisé contre l'importun qui venait vous demander si tout cela n'était pas illusion? On se perdait en d'incroyables subtilités d'imagination pour distinguer les dieux, les démons, les héros, les âmes et toutes les espèces et variétés inconnues des êtres surnaturels : il voulait savoir à quel signe certain vous distinguiez les dieux soit entre eux, soit des démons, et ceux-ci des âmes proprement dites. Il doutait de la vertu des images, que vous commenciez à vénérer avec autant de superstition que le vulgaire. Il osait parler des turpitudes des phallophories. Il opposait aux prières, dont on fatiguait les dieux, leur inflexible impassibilité. Il interrogeait ironiquement les nouveaux prophètes sur la faculté transcendante de la divination. Y a-t-il là présence réelle des dieux et inspiration véritable, ou simple exaltation de la faculté naturelle d'imaginer? N'est-ce qu'une passion surexcitée par les fumigations, par le bruit des cymbales et des tambours, par certaines mélodies, par la lumière, par les ténèbres, par des pratiques et des circonstances matérielles, qui diffèrent selon les devins? N'est-ce pas une folie et une aliénation causée par les maladies, par les veilles, par les abstinences, par toutes sortes de moyens physiques, qui affaiblissent le corps, qui hébètent les sens, et qui irritent l'imagination? Pourquoi les individus les plus simples et les plus jeunes sont-ils les plus propres à recevoir l'esprit prophétique? Pourquoi la divination se manifeste-t-elle dans le sommeil, quand l'intelligence a moins de lumières? Et lorsqu'elle se produit dans la veille, pourquoi n'opère-t-elle que lorsque les inspirés ne sont plus maîtres d'eux-mêmes, ou du moins que lorsqu'ils ne se possèdent plus aussi pleinement qu'auparavant?

A ces questions et à d'autres non moins sceptiques et embarrassantes, Porphyre ajoutait ces graves paroles : « Je suis profondément troublé, quand je me demande comment les dieux, ces êtres supérieurs, sont soumis et obéissent à des êtres inférieurs comme les hommes; comment ceux qui commandent à leurs adorateurs d'être justes se laissent forcer à faire des choses injustes. Ils n'écoutent pas l'homme qui les prie, s'il n'est pur de tout attouchement charnel, et ils n'hésitent point à pousser les premiers venus à des accouplements illégitimes. Ils défendent aux devins de s'abstenir de certains objets inanimés, dont les exhalaisons sont impures, et eux-mêmes, ils se laissent allécher par les vapeurs du sang et de la graisse des animaux immolés. L'initié ne doit point toucher un cadavre, et pourtant la plupart des évocations se font par des tueries d'êtres animés. Peut-on croire enfin que les prêtres menacent les dieux et aient des moyens efficaces de leur faire violence?,... Je doute qu'il faille regarder aux opinions des hommes en ce qui concerne l'art divinatoire et la théurgie : ce ne sont pas des sciences, mais des imaginations étranges à propos du moindre accident. En quoi la théurgie et tout son appareil de pratiques peuvent-ils servir à notre félicité? Si ceux qui se sont créé par des opérations théurgiques un commerce avec les dieux, négligent la question du souverain bien, c'est en vain que leur prétendue science s'exerce sur l'acquisition d'un terrain, sur un mariage ou sur un négoce, et qu'ils essaient de troubler de leurs prières l'intelligence divine. S'ils poursuivent au contraire le bonheur et qu'ils n'atteignent rien de sûr à cet égard, ils se seront vainement livrés à de laborieuses méditations inutiles à l'homme, et ils n'auront eu affaire ni à des dieux ni à des démons bienfaisants, mais seulement à ce qu'on appelle le démon du mensonge; et tout ce beau commerce avec les dieux se réduit à une

invention chimérique des hommes et à la fiction d'une nature mortelle. »

Les anciens amis de Porphyre trouvèrent qu'il devenait vieux, qu'il baissait, qu'il tombait dans des contradictions, parce qu'il ne les suivait point dans leurs extravagances. Porphyre restait fidèle à lui-même. Il avait déjà montré dans son livre sur l'abstinence que la divination et toutes les pratiques théurgiques n'ont d'autre fondement que les passions mauvaises, et non la piété. «Si les personnes qui se livrent à la magie et à toutes les pratiques analogues avaient la pureté de cœur des vrais théosophes, ils n'auraient jamais recours à ces arts sacriléges; ils n'y auraient même point pensé..... Le plus grand mal que nous fassent les démons, lorsqu'ils nous poussent à des pratiques impies par de vaines craintes et de fausses espérances, c'est d'obscurcir l'idée de Dieu dans nos esprits et de répandre la superstition..... Leur caractère propre est le mensonge et l'imposture. Ils désirent passer pour des dieux, et l'esprit malin qui leur commande voudrait être adoré comme le Dieu suprême. »*

Cette sage protestation en faveur de la morale et des vrais sentiments religieux ne fut point écoutée, et la théurgie l'emporta. Jamblique repousse, à l'instar de Porphyre, l'idolâtrie comme une superstition, et la magie comme une coupable pratique. Hors de là, il n'y a point d'extravagances dans lesquelles il ne donne. Je vais exposer d'étranges égarements, et quoique j'en aie suffisamment indiqué l'origine psychologique[1], je sens le besoin d'en donner une raison morale, qui les excuse sans les justifier. Quel est le principal défaut du mysticisme, comme règle et comme fin de la vie ? C'est d'être une religion de privilége et de luxe. Porphyre ne le dissimule pas. « Je ne m'adresse

* Lettre à Anébon. - De l'abstinence, liv. II, chap. 40, 42, 43, 45.

1. Page 357, 358, 359.

point, dit-il, aux artisans, aux athlètes du corps, aux soldats, aux matelots, aux rhéteurs, aux gens d'affaires, mais à celui qui s'inquiète de la nature de l'homme, de son origine et de sa destinée. On ne tient pas le même langage à ceux qui dorment et qui ne s'occupent en quelque sorte qu'à leur sommeil, et à celui qui s'efforce de secouer la torpeur du corps et qui dispose tout autour de lui pour l'éternel réveil. A l'un, la vie austère, la solitude et les longues contemplations; aux autres, l'ivresse et ses pesanteurs, l'assouvissement des appétits, une chambre bien close, un lit mol et chaud, et toutes les autres délicatesses qui amènent la stupeur de l'âme et qui produisent la paresse et l'oubli.» Il a quelque chose de moins dédaigneux et de moins inhumain dans la folie de Jamblique. Si les subtiles jouissances de la contemplation sont réservées à quelques savants solitaires, fatigués de penser et de vivre, si les raffinements de l'amour pur et les délices de la mortification conviennent à quelques seigneurs et à quelques grandes dames, qui portent jusque dans la piété la satiété difficile de leurs désirs, ce luxe de pensées par de là les nues et de sentiments quintessenciés ne va pas à la foule. Devra-t-elle donc se passer de ce qu'on vante comme le bien de l'homme? Sera-t-elle déshéritée de tout commerce avec le ciel? Jamblique était un visionnaire et un superstitieux, mais il n'excluait du sanctuaire que ceux qui ne voulaient pas y entrer, et sa théurgie ouvrait à l'ignorant comme au sage, à l'homme de peine comme à l'homme de loisir, les trésors de la divinité. C'est là son excuse et celle des sectaires qui le vénérèrent comme un homme divin, si l'on peut excuser les plus tristes égarements de la pensée.*

Jamblique (ou l'auteur quel qu'il soit du livre sur les

* Porph., De l'abstinence, liv. I, chap. 30.

mystères égyptiens) pose en principe non-seulement que l'âme humaine possède l'idée innée de Dieu, mais encore qu'elle est unie d'une union essentielle avec le divin, c'est-à-dire aussi bien avec les dieux, les démons, les héros et tous les êtres qui composent la hiérarchie céleste, qu'avec le Dieu premier et unique. « L'idée de la divinité, dit-il, est empreinte dans l'essence même de l'âme, idée supérieure à toute critique et antérieure au jugement, à la raison et à la démonstration..... Et même, à parler rigoureusement, ce n'est point par cette idée que nous atteignons le divin. Car elle implique distinction et séparation. Or, antérieurement à cette idée, il y a une union irréfléchie, spontanée, consubstantielle de l'âme avec les dieux. Ce n'est point là une hypothèse qu'on puisse accorder ou non; et nous ne sommes point dignes d'examiner ce fait incontestable du *contact* divin, comme si nous avions le droit et la liberté de l'approuver ou de l'improuver, de l'admettre ou de le rejeter. Nous sommes enveloppés de la présence divine; c'est elle qui fait notre plénitude, et nous ne sommes rien, nous ne possédons rien, que par cette science originelle de la divinité. » Nous voilà donc, selon Jamblique, en communication immédiate et nécessaire, je ne dis pas avec la cause première et universelle, mais avec toutes les variétés réelles ou possibles du monde divin. Avec un pareil principe, il n'y a point de pratique superstitieuse ni d'hallucination qu'on ne puisse justifier et autoriser. Jamblique répète avec ses devanciers que la vraie destinée ou le bien de l'âme est de revenir par l'enthousiasme à ce qu'il y a de premier et de plus abstrait et en nous-mêmes et dans l'être universel. Mais tandis que la science et la vertu, sans être les causes efficientes de cette union intime et substantielle avec Dieu, en sont l'indispensable condition pour Plotin et pour Porphyre; il n'y a pour Jamblique qu'un seul moyen de rentrer dans le divin et de

jouir de la communion déifique[1], c'est la théurgie. «Ce n'est point la connaissance qui unit aux dieux leurs adorateurs. Car alors qu'est-ce qui empêcherait les philosophes d'arriver par leurs spéculations à l'union déifique? Il n'en va pas ainsi. La seule chose qui produise cette union, c'est l'accomplissement de certains actes mystérieux et divins, dont la production et les effets sont au dessus de toute pensée; c'est la puissance et la vertu de certains symboles inexplicables et que les dieux seuls comprennent......... Et ces divins symboles achèvent en nous leur opération mystérieuse par eux-mêmes et sans que nous pensions.» Les prêtres sont seuls en possession des rites et des mystères que les Dieux nous ont transmis et qui opèrent de si heureuses merveilles; et comme aucune opération théurgique n'est efficace et légitime, qu'autant qu'elle est faite selon les rites antiques et divins, il s'ensuit qu'il y a toujours entre Dieu et l'âme humaine cet homme déifié qu'on nomme le prêtre; on ne peut donc plus dire avec Porphyre: «Dieu seul n'a besoin de personne; l'homme n'a besoin que de Dieu.» *

La religion ou, pour mieux dire, le culte, voilà toute la sagesse, selon le livre des mystères. Or quel est le but du culte? Ce n'est point de faire descendre les dieux jusqu'à l'homme, ni d'apaiser leur colère, ni même de les remercier et de les honorer, mais de faire remonter l'âme au principe éternel et simple d'où elle est émanée. Jamblique admet, comme Porphyre, que les dieux n'ont pas besoin de nos hommages et de notre encens. Il ne veut pas que les dieux se courroucent. «Leur colère n'est pas, comme on le croit,

1. Pour traduire des idées et un style barbares, je me permettrai moi-même des mots barbares. La théurgie est la science de faire des choses divines ou plutôt de se faire Dieu; l'union théurgique est l'union de l'action humaine à l'action divine, à ce point que l'homme opère avec Dieu et par Dieu, parce qu'il n'est plus homme, mais Dieu.

* Des Mystères, sect. I, ch. 3; II, 11.

un ressentiment; mais en faisant ce qui pourrait les irriter, si la passion convenait à leur nature, nous écartons de nous leur bienveillante providence; ou plutôt nous sommes comme des hommes qui s'éloigneraient des clartés du soleil de midi: c'est nous-mêmes qui nous faisons nos ténèbres et qui nous privons de la grâce des dieux.» Aussi ne doit-on pas dire que la prière incline la volonté des dieux vers les hommes, mais qu'elle rend la volonté des hommes capable de recevoir les dons divins. «Car l'illumination qui nous éclaire pendant la prière se produit spontanément et opère par elle-même, précédant tout libre mouvement de notre part, puisque la volonté de Dieu pour le bien prévient nécessairement les élections de la volonté humaine.»*

C'est avec ces restes de spiritualisme que Jamblique se cache à lui-même le matérialisme grossier de sa théurgie. Je n'entends pas entrer dans le détail infini et presque inintelligible pour moi de la prétendue science transcendante des prêtres païens. Je me contenterai de citer sur la prière, sur la divination, sur les sacrifices, sur l'impuissance de la raison et la vérité indiscutable et immuable de la théurgie quelques passages étendus, qui feront mieux connaître, je pense, qu'une exposition suivie, le disciple de Plotin et l'élève superstitieux des prêtres égyptiens, avec son double langage et ses éternelles contradictions.

La prière est le sujet qui me paraît avoir inspiré à Jamblique les idées les plus philosophiques et les plus saines. «La conscience de notre néant, dit-il, quand nous nous comparons à Dieu, nous dispose et nous tourne naturellement à la prière. Or l'invocation nous rapproche en peu de temps[1] de l'objet adorable que nous supplions; nous nous formons à

* Sect. I, chap. 12, 13; V, 5.

1. Le *Moyen court*, selon le titre d'un ouvrage mystique du XVIIme siècle, a toujours été une des prétentions du mysticisme. On est impatient de voir Dieu; on veut arriver vite et sans qu'il en coûte trop, à la contemplation béatifiante. La

son image dans cette conversation intime et face à face avec lui, et nous acquérons peu à peu la perfection divine, autant que le permet notre infirmité........ Je dis donc que le premier degré de la prière est de nous tourner vers le divin et de nous procurer la connaissance et comme le contact des dieux. Le second est de nous affermir dans cette communion et cette amitié sainte, et de nous inviter aux grâces que les Dieux nous envoient avant même que nous ayons laissé échapper une parole, et qui achèvent en nous leur opération avant même que nous n'y pensions. Le troisième et le plus parfait est caractérisé par cette union ineffable, qui édifie souverainement notre tout en Dieu et qui donne à notre âme de se coucher et de reposer parfaitement en lui. A ces trois degrés, qui mesurent toute l'étendue des choses saintes, la prière forme les liens de notre amitié avec Dieu et nous procure dans ce commerce trois précieux avantages; l'un, qui a trait à l'illumination; le second, à la coopération de l'homme et de Dieu; le troisième, à la parfaite réplétion de l'âme par le feu sacré. Tantôt l'oraison précède le sacrifice, tantôt elle s'y mêle, tantôt elle le termine et le consomme. Il n'y a point d'opération sainte sans l'intercession de l'oraison. L'oraison longtemps et habituellement pratiquée nourrit l'intelligence, rend l'âme plus capable du divin, révèle aux hommes les saints et ineffables mystères, accoutume leurs yeux à la splendeur de la lumière céleste, est un moyen court de mettre notre faiblesse à même de supporter l'attouchement de Dieu, jusqu'à ce qu'elle nous élève au dernier degré de l'enthousiasme. Elle attire doucement en haut les habitudes de notre pensée, et nous communique celles de la pensée divine. Elle excite et produit la persuasion, l'union et une indissoluble amitié avec

vertu et la science sont des moyens trop longs et qui coûtent trop à notre faiblesse : le mysticisme promet des *Moyens courts* à l'impatience peu morale de ses adeptes.

les natures supérieures. Elle nourrit le pur amour et enflamme tout ce qu'il y a dans notre âme de divin. Elle nous purifie de tout ce qui s'oppose en nous à notre perfectionnement. Elle expulse de la nature éthérée et lumineuse de l'esprit tout ce qui participe au monde de la génération. Elle nous inspire une bonne espérance et la foi dans la lumière. En un mot, la prière procure à ceux qui en usent fréquemment une conversation familière avec la divinité. »*

Il n'y a rien jusqu'ici qui soit trop contraire à la spiritualité intempérante, mais élevée de Plotin. Malheureusement, comme le dit Jamblique, la prière se mêle à toutes les opérations sacrées; et ces opérations, soit sacrifices, soit art divinatoire, ravalaient souvent le pur esprit du théurge aux illusions et aux réalités les plus grossières de la terre. Il ne faut pas se laisser éblouir par les grands mots que Jamblique prodigue avec une déplorable facilité. Qui ne l'aurait lu qu'au hasard et par fragments pourrait croire que les pratiques et les sacrifices tous matériels qu'il recommande n'ont d'autre but que la vie divine et intelligible. « Celui qui consacre des offrandes et des sacrifices, nous dit-il, doit le faire avec une âme incorruptible et pure de tout intérêt, selon les propriétés des Dieux et leur affinité avec les objets qu'on leur offre, afin que cette amitié, que cette sympathie universelle qui lie le ciel à la terre, les hommes aux natures supérieures, les démons et les héros aux dieux, les âmes libres de corps avec les héros et les démons, opère et consomme notre union avec la divinité par un commerce mystérieux et ineffable. » Mais Jamblique et les sectaires superstitieux dont il était le chef et le héros, savaient bien que les sacrifices disparaîtraient, s'ils n'avaient d'autre cause que ce besoin de communication spirituelle avec Dieu, et d'autre but, que la satisfaction de ce qu'il y a de profond et de vrai dans l'instinct

* Sect. I, 15; V, 26.

religieux. « Si quelque saint, dit Jamblique, a assez de force pour s'élever jusqu'aux dieux supra-mondains, ce qui arrive bien rarement, celui-là peut dans le culte des dieux abandonner et le corps et la matière pour s'unir avec le divin par une force supra-mondaine. Mais ce qui arrive à peine à un seul homme, et cela, au suprême degré de l'initiation et du sacerdoce, ne serait-il pas nuisible de l'imposer à tous comme loi générale, quand cet état de perfection est inaccessible aux novices en théurgie et même à ceux qui ne sont encore arrivés qu'à la moitié de la carrière? » Jamblique distingue donc trois espèces de vie : la vie naturelle, à laquelle des sacrifices matériels peuvent seuls convenir; la vie purement spirituelle, qui veut un culte tout intellectuel et intérieur; et la vie intermédiaire entre l'une et l'autre, qui exige des sacrifices moitié sensibles et moitié spirituels. On a beau nous dire que la fin dernière de toutes ces cérémonies est la purification de l'âme et son retour au monde divin, d'où elle gémit d'être exilée : je vois que l'on fatigue les dieux de prières et de sacrifices ridicules pour conjurer la peste, les maladies, les famines, l'indigence, la pluie et la sécheresse hors de saison, ou pour obtenir des biens qui n'ont rien de commun avec la vertu et la vie de l'âme. Ces avantages, dit-on, ne sont que des conséquences secondaires des sacrifices, institués pour des fins plus hautes et plus adorables. Mais je crains bien que les fidèles ne s'arrêtent dans leurs vœux à ces biens de second ordre, au lieu d'aspirer, comme le veut Plotin, à une perfection de vie intérieure, devant laquelle s'anéantissent et les trésors et les empires et la possession même du ciel, comme j'ai peur que Jamblique et ses imitateurs, tout en parlant sans cesse et pour mémoire du Dieu suprême, ne se soient surtout attachés dans leur culte aux êtres secondaires de la hiérarchie divine. *

* Sect., V, 6, 10, 18, 20.

Aussi fait-on des efforts incroyables pour identifier la contemplation, l'amour et l'extase avec les impostures ou les folies de la divination. C'est parce que l'âme pénètre par la contemplation jusqu'à l'essence des choses qu'elle peut voir l'avenir, comme on voit le présent; et cette vision est encore plus lumineuse et plus profonde, lorsque l'âme parvient à s'unir à l'âme de l'univers par la partie d'elle-même qui en est émanée. Otez l'enthousiasme, il n'y a plus de divination. « Or, dit Jamblique, il faut savoir ce que c'est que l'enthousiasme et comment il se produit. C'est à tort qu'on le croit un transport de la pensée avec une inspiration démonique. Car lorsque la pensée humaine est vraiment possédée, il ne saurait y avoir de mouvement et de transport. L'inspiration ne vient pas des démons, mais des dieux. L'enthousiasme n'est point proprement l'extase, mais un retour et une conversion au meilleur, tandis que le transport ou la simple extase est une chute vers le pire. Ne parler que de l'extase, c'est dire ce qui arrive accidentellement aux inspirés, mais ce n'est point toucher à la nature et au caractère principal de l'enthousiasme. Ce qu'il y a de principal et d'essentiel, c'est la possession complète des inspirés par la divinité, possession dont l'extase n'est qu'une suite et qu'un accompagnement. On ne peut raisonnablement supposer que l'enthousiasme soit le fait de l'âme ou de quelqu'une de ses puissances, de l'intelligence ou de ses opérations, de la santé ou d'une maladie du corps. Car le ravissement divin n'est pas une œuvre humaine, ne se fonde point sur les facultés humaines et sur leurs opérations. Ces opérations et ces facultés peuvent être des sujets et des instruments dont se sert le Dieu; mais c'est le Dieu qui consomme l'œuvre de la divination : seul, sans mêler son action à celle d'aucune autre chose, sans le ministère ni du corps ni de l'âme, il opère par lui-même. C'est donc une nécessité que les divina-

tions telles que je viens de les décrire, soient vraies et légitimes. Mais lorsque l'âme est agitée ou avant ou pendant l'opération, lorsqu'elle se mêle et se confond avec le corps, et qu'elle trouble ainsi la divine harmonie, la divination est elle-même pleine de trouble et de mensonge, et l'enthousiasme n'a rien de vrai ni de divin. » Si c'est réellement un Dieu qui remplit l'âme de l'inspiré, si la divination, avec ses extases ou réelles ou feintes, n'est pas simplement l'œuvre de l'imagination exaltée et dérangée, d'où viennent ces *théophanies* sensibles et matérielles, ces auréoles lumineuses, ces parfums, ces concerts, toutes ces images et tous ces spectacles, qui n'ont rien de divin ni d'intellectuel, et qui cependant accompagnent toujours l'inspiration? Pourquoi la préparer, la solliciter, la forcer, l'exalter jusqu'au délire par des procédés purement artificiels et physiques. Où tendent ces jeûnes qui communiquent une surexcitation fébrile au cerveau en l'épuisant, ces ablutions, ces douches, ces fumigations et toutes ces épreuves qui affaiblissent les organes et qui les étonnent? Que veulent ces cymbales, ces tambours, ces flûtes, et ces mélodies énervantes et transportantes? Jamblique admet et explique ce qu'il trouvait employé dans les sacrifices et dans les scènes de divination. Mais nous prouve-t-il qu'un Dieu ait besoin, pour rendre visite au Dieu qui est en nous, de toutes ces cérémonies de théâtre et de tout cet appareil d'histrion? Qu'un homme, qui aurait l'ardente imagination de Plotin sans en avoir la puissance philosophique, se laissât emporter à de pareils écarts, j'accuserais sa raison sans mettre en doute sa sincérité. Mais je ne puis me défendre, je l'avoue, d'un mouvement d'incrédulité soupçonneuse en lisant de telles aberrations, écrites dans un style froid et dogmatique, où le raisonnement est souvent subtil jusqu'au sophisme, et dans lequel abonde cependant l'image sans chaleur et sans vie,

parce qu'elle sort moins de la vivacité du sentiment que des monotones habitudes de la mémoire. Je ne sais si je me trompe, mais l'auteur du livre des Mystères, me paraît un de ces vieux théologiens, dont l'esprit s'est flétri dans la dispute, et qui se sont habitués à vouloir qu'on les croie sur parole, parce qu'ils n'ont cru eux-mêmes qu'à force de volonté. Aussi tout ce replâtrage de spiritualité mystique et de matérialisme populaire, s'il fascinait les jeunes adeptes, ne devait-il tromper son auteur qu'à demi.*

Le mysticisme a d'autres allures dans les âmes exaltées et sincères. Il ne passerait pas avec une légèreté aussi dédaigneuse que notre prêtre Égyptien sur les accusations d'immoralité et d'imposture. Porphyre reproche aux devins d'ordonner des actions injustes ou impures; son adversaire lui répond froidement par ces phrases banales : « J'ai quelque raison de douter de ce que tu appelles justice, et je pense que la définition en est différente pour nous et pour les dieux... Si les injustices et les impuretés dont tu parles se font contrairement aux lois humaines, elles se font selon une autre loi et selon un ordre divin, supérieur à toutes les lois[1]. » Ainsi vous commettez de par les oracles un parricide ou un inceste : autre est la justice pour nous, autre pour les dieux; la raison humaine doit se soumettre. A l'absurde? Oui, à l'absurde; Jamblique ne sait ni hésiter ni marchander. Porphyre avait insinué qu'il pourrait bien y avoir du mensonge et de l'imposture dans certains modes de divination, employés par les plus vulgaires charlatans; cela ne trouble

* Section III, 9.

1. C'est sans doute en vertu de ces lois supérieures, que les phallophories, les images de Priape et les paroles obscènes qu'on se permettait dans certains sacrifices, « sont destinées à guérir notre âme, à lui rendre plus tolérables les maux qui lui proviennent de son contact avec le monde de la génération, à la dégager et à la délivrer insensiblement de ses chaines terrestres » (sect. I, chap. 11). Purs sophismes d'une obstination absurde et qui n'est pas complétement dupe d'elle-même!

en rien le fanatique qui lui répond : cet apparent charlatanisme est une des choses divines qu'il faut le plus admirer. « Si la divinité, dit-il, pour nous donner des *signes*, descend même dans les objets inanimés tels que des baguettes, des dés, des pierres, du blé, des gâteaux de farine, c'est un des mystères qui méritent le plus notre respectueuse admiration, puisqu'elle communique pour nous instruire une âme à ce qui est inanimé, le mouvement à ce qui est immobile, une raison à ce qui est dépourvu de toute raison. Mais il y a une plus grande merveille, un plus grand mystère que Dieu veut nous révéler par ces étranges événements. Comme il choisit souvent un idiot pour lui faire prononcer les plus sages paroles (car alors il est évident que ce n'est pas l'œuvre de l'homme, mais celle de Dieu qui éclate); de même il nous découvre par les objets dénués de toute connaissance certaines choses supérieures à toute connaissance. Cela montre aux hommes et que ces signes sont dignes d'une entière créance, et que Dieu est supérieur à la nature et ne dépend point d'elle dans ses opérations. Ainsi ce qui est naturellement inintelligible devient intelligible; ce qui n'a point d'intelligence prend une intelligence; et par là Dieu nous suggère la sagesse, et nous apprend la vérité des choses qui sont, qui ont été et qui doivent être. » Cela touche à la démence ou à la fourberie. Oh! que Plotin avait raison de dire : « Quiconque prétend s'élever au-dessus de la raison, court risque de tomber au-dessous! »*

Le mysticisme a l'ambition de secouer le joug importun de l'intelligence et de la logique; mais il ne voit point, dans son amour de l'indépendance, qu'il court se jeter sous un joug plus étroit et plus lourd, en acceptant, au lieu des lois de la liberté, l'aveugle servitude de la tradition. Les païens obstinés en étaient là : on leur commandait, au

* Sect. III, 4, 5, 12, 17.

nom de la théurgie, de se mettre à genoux devant des mots vides de sens. » Tu parais croire, dit Jamblique à Porphyre, que les mots barbares, qu'on affecte dans les mystères et dans les choses saintes, sont dénués de toute signification. Eh bien! qu'ils soient tous inconnus et inintelligibles pour nous; ils ont un sens pour les dieux, non point à notre manière, mais selon l'intelligence divine ou plutôt d'une façon mystérieuse et ineffable[1]. Écartons d'ici toutes les pensées humaines, et les règles de la logique et les convenances naturelles qui donnent un sens aux sons. Nous devons toujours supposer dans les noms *hiératiques* tous les caractères divins et spirituels qui représentent symboliquement la nature et l'essence de la divinité. Et toutes les fois qu'un mot sacré est inintelligible pour nous, il doit nous paraître d'autant plus adorable, puis qu'il est trop auguste pour tomber sous l'analyse et sous notre connaissance. Ces noms obscurs contiennent la notion complète de la puissance, de la vertu et de la hiérarchie des dieux.... Il y a de ce fait une autre raison mystique. Plus une manière de parler est antique, plus elle est sainte, et ceux qui les premiers ont appris les noms des Dieux, nous ont transmis une règle traditionnelle qu'il faut garder inviolablement, comme plus appropriée aux choses divines. Car si quelque chose convient aux dieux, c'est évidemment ce qui est éternel et immuable, et par là même plus conforme à leur nature. » C'est là, ce semble, la pensée fondamentale du livre que nous tâchons de faire connaître, et sans aucun doute de tous les hommes qui s'entêtèrent dans une religion décrépite, en désaccord avec leurs véritables pensées. Aussi ne craindrons-nous pas de citer encore. « Persévérons, dit Jamblique, dans les observances que nous ont transmises

1. Raison suprême de ceux qui n'ont aucune raison : aussi revient-elle perpétuellement dans le livre des *Mystères*.

ceux qui ont établi les premiers les lois de la sainteté. Car si quelque chose convient aux institutions divines, c'est avant tout la constance et l'immutabilité. Il faut donc, comme si les anciens rites étaient des asiles sacrés, les conserver toujours les mêmes et de la même manière, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. Si tout est perdu, si les mots sacrés et les prières n'ont plus leur vertu, c'est que les Grecs profanes et mobiles n'ont cessé et ne cessent de les changer capricieusement et au hasard[1]. Légers et amoureux de nouveautés, les Grecs voltigent de côté et d'autre, comme des navires sans lest. Ils ne savent point conserver les saintes traditions qu'ils ont reçues d'ailleurs, mais ils les dédaignent aussitôt et les transforment sans cesse dans leur mobile amour pour les mots nouveaux. Les barbares, plus graves dans leurs mœurs, sont aussi plus fidèles aux anciennes manières de parler. Aussi sont-ils bien vus des dieux, et leur offrent-ils des discours qui leur agréent, parce que chez eux ils n'est permis à personne de changer les termes consacrés. » *

Ainsi, spiritualité mystique et grossier matérialisme dans le culte et dans les manifestations du sentiment religieux, superstitions ridicules, mépris de la raison, haine du progrès, immobilité et adoration du passé, voilà les caractères de cette restauration païenne, morte-née de vétusté, dont le livre, attribué à Jamblique, est le plus éclatant manifeste. Cherchant surtout ce qui intéresse l'humanité et ce qui la

1. C'est peut-être la seule allusion à la victoire du christianisme. Encore est-elle bien obscure et bien voilée. Le reproche paraît d'autant plus ridicule que les Égyptiens avaient varié sur la religion, en adoptant le christianisme avant ou avec les hommes de la Macédoine et de l'Achaïe. Mais l'empereur qui donna officiellement la victoire à l'Évangile régna dans une ville grecque. Cela suffit pour expliquer la mauvaise humeur et la sortie de l'auteur contre les Grecs, qui n'en pouvaient mais.

* Sect. VII, 4, 5.

fait connaître, nous avons mieux aimé nous attacher à quelques points particuliers, que de donner une analyse détaillée d'un ouvrage, qui n'a certainement qu'une valeur historique. Qu'aurions-nous pu en tirer pour la vérité morale ? L'auteur sait tout, excepté l'homme et ses devoirs; il connaît les dieux et les démons, leur hiérarchie, leurs noms, leurs fonctions, et les merveilles dont ils s'entourent, quand ils apparaissent à l'inspiré; il nous dit l'état physique et moral de celui dont un Dieu s'empare, sa taille plus qu'humaine, son visage radieux, l'insensibilité absolue de son corps et les rêves divins qui obsèdent et ravissent son âme. Il n'ignore même pas les transformations que les matières des sacrifices ont à subir pour devenir plus sympathiques avec les corps des démons. Voilà sa science divine. Nous n'avons pas affaire à un philosophe ni à un moraliste, mais à un thaumaturge.

Sans doute ces égarements sont une conséquence nécessaire du grand principe mystique, que la science et la raison sont incapables d'atteindre Dieu, mais que c'est par sa propre présence qu'il se fait connaître et qu'on le possède. Sans doute les absurdités les plus manifestes sont irréfutables et invincibles dans une doctrine qui proclame, que « dans l'état d'extase ou dans le commerce immédiat de l'âme avec Dieu, l'illusion n'est plus possible, que l'âme est nécessairement tout ce qu'elle affirme, qu'elle l'est même avant de l'affirmer, et qu'elle le témoigne non par la parole, mais par un sentiment muet et infaillible d'ineffable félicité. » Que répond aux objections de Porphyre l'auteur du traité sur les Mystères ? C'est qu'il y a dans la théurgie quelque chose de mystérieux, d'ineffable, qui dépasse infiniment la raison humaine et la philosophie. Qu'on ne lui dise pas que sa science surnaturelle pourrait bien n'être qu'un amas d'imaginations étranges à propos du moindre accident. « Où donc serait le

commencement de la fiction et de l'illusion dans les choses qui existent véritablement? C'est l'imagination qui forme les fantômes, elle ne saurait produire des réalités. Or, lorsque la vie intellectuelle opère parfaitement, l'imagination est absolument muette.... Et la vérité effective et absolue n'est-elle pas auprès des Dieux et avec eux? » Mais quoique Jamblique soit bien certainement issu de Plotin et de Porphyre, ce n'est point la logique et les principes tous métaphysiques du mysticisme, qui firent sa force et qui l'érigèrent en grand-prêtre et en prophète d'une petite église de lettrés superstitieux. La cause de son influence et de sa réputation bien supérieure à son génie est toute entière dans l'état des esprits. Il n'y eut jamais de siècle plus théologique que celui de Constantin et de Julien. Les hommes d'état se faisaient docteurs, les philosophes et les lettrés aspiraient à devenir hiérophantes et ne parlaient que de la divinité; les gens du monde et le peuple prenaient part à toutes les querelles, à toutes les passions, à toutes les espérances vraies ou fausses de ceux qui passaient pour être en communion plus intime avec Dieu. Jamblique n'est point responsable de ce mouvement; il en fut plutôt une des victimes que l'auteur. Ce qui le prouve, c'est qu'il poussait moins ses disciples à l'illusion qu'il n'y était poussé par eux. Ses admirateurs voulaient absolument qu'il fût un être divin et qu'il fît des miracles. « Avides et insatiables des jouissances divines, nous dit Eunape, ils le tourmentaient sans cesse, et ils lui dirent un jour: — Pourquoi donc, ô maître divin, opères-tu seul et pour toi-même, sans nous communiquer ce qu'il y a de plus parfait dans ta sagesse? Un bruit est venu jusqu'à nous, répandu par tes serviteurs, que, tandis que tu priais les dieux, tu as été enlevé de terre à plus de dix coudées; ton corps et tes vêtements brillaient de l'éclat de l'or, et lorsque tu cessas ta prière, ils redevinrent

semblables à ce qu'ils étaient auparavant, et tu redescendis sur la terre pour te mêler à notre société. — Quoiqu'il n'eût pas l'habitude de rire, Jamblique sourit à ces paroles et leur dit : — Celui qui vous a trompés n'était pas un homme sans esprit et sans invention. Mais il n'y a rien de vrai dans son conte. Du reste, rassurez-vous, je ne ferai jamais rien sans vous. » — Dupe de son imagination et de ses désirs, Jamblique n'avait pas besoin de duper les autres; ils n'étaient que trop disposés à se leurrer eux-mêmes. *

Malgré mon peu de penchant à remuer les hontes de la pensée, je ne saurais me dispenser d'insister sur les tendances superstitieuses du quatrième et du cinquième siècle. Que s'était-il donc passé d'Auguste à Constantin, et comment pouvait-on en être venu du mépris et de la moquerie des dieux à l'adoration et presque au fanatisme? On est tenté, lorsqu'on lit les grands écrivains de Rome, de se demander où est la religion; mais où n'est-elle pas dans les écrivains de la décadence? Athée ou sceptique sous les premiers Césars, la littérature laissa échapper quelques accents religieux sous les Antonins, sans rien toutefois, qui accusât dans les philosophes la manie du culte et l'engoûment du merveilleux. Apulée n'est qu'une bizarrerie ; Apollonius de Tyane, qu'un prodige. Mais à mesure que le christianisme fait des progrès, les idées orientales se répandent, et l'on voit partout s'insinuer avec elles la crédulité, les pratiques occultes, la superstition sous toutes ses formes, et le goût dominant du merveilleux, jusqu'à ce qu'enfin parût la plus énorme des étrangetés, une sorte de paganisme spirituel et dévot. Qu'un Epictète et qu'un Marc-Aurèle aient éprouvé un sentiment analogue à la dévotion des chrétiens, cela se conçoit : ce qu'ils adoraient de cœur et en esprit, ce n'était

* Plotin, Enn. VI, liv. VII, ch. 34. — Eunap. (édit. Didot), Vie de Jambl., p. 458.

ni Jupiter, ni Vénus, ni quelque autre fantôme de l'imagination des premiers âges; c'était la Raison universelle, origine de la beauté et de l'ordre dans le monde, principe et fin suprême de la vertu. Mais transporter ce culte de la pensée à des dieux fantastiques, qui ne parlaient qu'à la partie la plus superficielle et la plus puérile de l'imagination, associer violemment Platon et Hésiode, chercher des mystères infinis dans les fables d'Homère et demander la vie de l'âme aux enfantillages charmants ou scandaleux des anciens poëtes; il y a là un de ces renversements de la raison qu'on ne saurait trop admirer. Disons-le toutefois, cette dévotion si nouvelle aux dieux de l'Olympe n'était le fruit légitime ni de la pensée philosophique, ni des instincts du peuple; on ne peut y voir que l'informe produit de l'hypocrisie et d'un pédantisme sophistique. Et ce qu'il y a de plus triste, c'est que ce sentiment bâtard devint sincère à la fin et put se glorifier d'avoir aussi ses martyrs. Tant que le paganisme fut la religion de l'état, on joua la piété sans en être dupe. On parlait des dieux avec un respect et un enthousiasme de commande, on vantait leurs prophéties et leurs miracles; au fond, on se moquait de la grossièreté de l'ancien culte, et l'on ne voulait pas de la religion nouvelle. Quand le christianisme fut devenu le maître, la comédie cessa pour faire place à quelque chose de plus ridicule encore. Ce ne fut plus de l'hypocrisie ni de la politique; ce fut de la manie. On s'éprit de tendresse et l'on se passionna pour ces dieux qu'on avait tant méprisés. La colère et la haine pour le présent, un amour aveugle et puéril pour le passé, d'inconcevables illusions pour l'avenir ranimèrent la foi depuis si longtemps éteinte, et le paganisme s'étonna de retrouver, quand il n'était plus rien, de zélés et fervents adorateurs. Religiosité purement littéraire! Révolte bizarre des beaux esprits contre l'ascendant victorieux de l'Évangile! Les dévots de la fable

n'eurent point d'écho dans la multitude. St. Martin et d'autres portaient le marteau de la destruction sur les temples et sur les idoles; «des moines, dit Eunape, des hommes noirs qui n'avaient jamais entendu parler de la guerre, s'attaquaient bravement à des pierres, les assiégeaient en règle, démolissaient le Sérapéum et s'emparaient des offrandes;» le peuple restait indifférent et immobile. Mais un gouverneur de province faisait-il mine de vouloir rendre aux dieux leurs honneurs éclipsés, les sophistes abondaient de toutes parts: c'était un concours, un empressement, une joie, des espérances inouies. On ne peut douter du caractère tout pédantesque et sophistique de la rénovation inattendue du paganisme. «Que faisait-on, dit Libanius, pour les favoris de Mercure et des Muses? Jamais Constance ne les appelait auprès de lui, jamais il ne leur adressait un mot d'éloge, jamais il ne daignait leur parler ni les écouter. Ses amis, son cortége ordinaire, c'étaient les barbares, les eunuques, gens étrangers aux lettres, détracteurs de ceux qui les cultivaient, mettant toute leur habileté à les écarter de la personne du prince, pour l'entourer uniquement d'ennemis des dieux, d'adorateurs des tombeaux, de contempteurs d'Apollon et de Jupiter... Il y a entre les choses sacrées et les arts de la parole une étroite et naturelle parenté.» Le Jupiter de Phidias était si majestueux; la Vénus, de Praxitéle, si gracieuse et si chaste; les vers d'Homère, si harmonieux: pouvait-on quitter le culte des Grâces et des Muses? Évidemment Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens, la morale et la raison avaient tort, ou devaient parler comme la religion qui avait inspiré tant de merveilles. Les beaux esprits s'attachaient donc au paganisme en dépit de la raison, comme ils voulaient à toute force être Attiques en dépit du temps.

J'honore certes la fidélité à la tradition et au passé, mais à condition qu'elle ne soit point poussée jusqu'au fétichisme

et à l'abêtissement. Malheureusement l'esprit et le cœur s'habituent comme le visage à grimacer et prennent insensiblement le pli des mensonges qu'ils s'imposent. A force de feindre la foi, les païens finirent par la ressentir, mais factice, puérile, sans force et sans vertu, froide et misérable comme la caducité de la vieillesse, imbécile et inconséquente comme l'enfance, sans en avoir la grâce et la simplicité. Quel triste et humiliant scandale pour la raison que les biographies des sophistes et des philosophes par Marinus, par Eunape et par Damascius! Ce ne sont que rêves, que visions, qu'enchantements et que miracles. Porphyre, le sage Porphyre chasse des démons. Jamblique est soulevé par l'Esprit comme par une machine de théâtre. Sosipatra est élevée et décorée de tous les dons de la sagesse par deux Génies qui lui servent de pères. Des enfants, qui meurent en bas âge, sont habités par des dieux, dont la grandeur fatigue et tue leurs corps fragiles. Les ennemis des philosophes périssent de morts miraculeuses. Partout le *théiasme,* selon le terme de l'époque, remplace les phénomènes, ordinaires et réguliers de la nature. Mensonges et impostures que tout cela? Non; mais égarement et démence! C'est avec le plus grand sérieux et avec une affligeante bonne foi, que les Maxime, les Édésius, les Chrysante, et dirons-nous? les Jamblique et les Proclus se livrent à leurs dévotions sans fin et à leurs opérations théurgiques. Ils voulaient voir des démons et des esprits, et je ne doute pas qu'ils en aient vu; ils se sont évertués à être fous, et ils le furent!*

Ces folies amenèrent une révolution éphémère. Julien, dont la vive imagination était toute nourrie d'Homère et d'Hésiode, se laissa séduire par le paganisme spiritualisé des

* Libanius, t. II, p. 591-593. — Himerius, Disc. IV, chap. 4; XXI, 2; XXIII, 11. — Eunap., Edés., 464, 467-469, 470, 472; Max., 475, 480, 481; Ionicus, 499; Chrysanthe, 501, 503, 504.

Alexandrins et poursuivit la vaine gloire de défaire l'œuvre de Constantin. Nous ne raconterons point ses anxiétés et ses démarches pour son cher Hellénisme qui ne voulait pas revivre, ses processions et ses sacrifices dont les païens eux-mêmes se moquaient, sa polémique railleuse contre la Bible et l'Évangile, ses injures et ses mesquines taquineries contre les Galiléens. Tout cela a été dit mille fois et n'a qu'une médiocre valeur historique. Mais n'est-il pas étrange qu'un homme, qui pouvait être un grand empereur et qui avait avec des vertus un incontestable génie pour les affaires, ait préféré la gloire de restaurateur d'un culte vieilli à celle de restaurateur du bien public et de l'empire? Comment n'a-t-il pas compris qu'aux approches des barbares, c'étaient des soldats qu'il fallait, et non des manières de prêtres et de magiciens? Comment n'a-t-il pas vu que les doctrines du mysticisme ne pouvaient faire que des enthousiastes indolents ou des superstitieux imbéciles? Général, empereur, défenseur de la civilisation gréco-romaine, il n'entendait vanter autour de lui que des vertus inutiles à la société, et il ne s'inquiétait ni de la cause de ces prédications, ni de l'effet déplorable qu'elles avaient sur les âmes et sur les affaires. Si les chrétiens regardaient les fortes vertus civiques de l'antiquité comme des vices brillants, et si les philosophes n'en faisaient pas beaucoup plus d'estime; si les uns et les autres, indifférents à la patrie, ne rêvaient qu'à la cité de Dieu; si, tandis que les panégyristes de Julien portaient aux nues son lit plus chaste que celui d'une jeune fille, les docteurs de l'Église se réjouissaient qu'il y eût plus de vierges consacrées au Seigneur, que de mères de famille; en un mot, s'il y avait un concert universel pour priser les vertus stériles au préjudice des bonnes œuvres et de l'activité, c'était moins par fanatisme que par excès de misère. Les peuples étaient opprimés de tant de maux qu'ils ne pou-

vaient plus respirer que du côté du ciel. Un sage prince eût compris, ce qu'un sectaire ne pouvait comprendre, c'est qu'en général le ciel ne nuit à la terre, que lorsque la terre est un insupportable lieu d'oppression et de douleur. Pour faire tomber tout ce mysticisme, qui énervait les courages et qui désarmait l'empire contre les barbares, il eût suffi d'une bonne administration et d'une loi hardie, qui transformât tous les esclaves des campagnes en colons attachés à la terre, mais jouissant d'ailleurs de tous les droits des hommes. Julien chassa du palais impérial les courtisans, les eunuques et toute cette valetaille dorée et pourprée, qui vivait de la substance du peuple, mais il y introduisit à la place ses sophistes et ses prêtres. Il ne dépensait rien en maîtresses et pour sa table, mais il ruinait le trésor en cérémonies et en sacrifices. L'état de l'empire demandait des réformes économiques et sociales qui, tranchant dans le vif, missent enfin un terme aux dilapidations qu'entraînaient les jeux publics, et à la plaie toujours croissante de l'esclavage. C'était à la fois consommer l'œuvre du christianisme, ranimer le travail libre et la culture, donner des hommes à l'empire et détourner les esprits des vaines questions dogmatiques qui les agitaient. Julien s'occupa de chercher de dignes prêtres à ses dieux. Il fallait dominer et contenir les passions religieuses par une conduite ferme et impartiale entre les païens et les chrétiens, entre les orthodoxes et les hérétiques: Julien aima mieux être l'instrument des petites passions du polythéisme vaincu, et loin d'apaiser les haines que les persécutions avaient fait naître, il les envenima soit par des tracasseries aussi imprudentes que sournoises, soit en s'amusant à mettre aux prises les partisans d'Arius et ceux d'Athanase. Il n'y avait de vraiment vivant dans l'empire que le clergé, qui possédait le sens et l'autorité du gouvernement; il s'en fit un irréconciliable ennemi par son

apostasie. Cœur de sage et de héros, esprit de sophiste! C'est ainsi qu'avec des qualités supérieures il perdit tout ce qu'il voulait sauver, et lorsqu'il périt frappé de la main d'un chrétien ou de la flèche d'un Parthe, il pouvait s'écrier, comme ses adversaires le lui ont faussement prêté : « Galiléen, tu l'emportes. »

L'empire revint naturellement aux chrétiens; le nom d'apostat s'attacha à Julien, comme un opprobre éternel et que la justice de l'histoire ne doit pas effacer, parce qu'il renia la vraie cause de la civilisation et du progrès pour celle d'une réaction, aussi impossible que ridicule. Ses amis furent persécutés ou inquiétés; la philosophie fut considérée comme un acte de magie qui méritait la mort; le Serapéum et beaucoup d'autres temples célèbres furent détruits; des bibliothèques, des statues, de magnifiques chefs-d'œuvre de l'art antique périrent par la main des vainqueurs; et les divisions théologiques, qui étaient de véritables guerres civiles, épuisèrent ce qui restait de force et de courage à l'empire: les barbares pouvaient venir; l'empire et la civilisation antique n'en pouvaient plus; il n'en restait que le nom et l'ombre: *Magni stat nominis umbra.*

L'école d'Alexandrie s'éteignit dans son impuissance et dans la persécution; l'école d'Athènes lui succéda, comme s'il était marqué par le destin que la philosophie devait mourir aux lieux où elle était née. Nous ignorons ce que firent Plutarque et Syrianus; mais Proclus, Simplicius, Hiéroclès, Damascius, Olympiodore n'inaugurent pas un système nouveau dans la philosophie: ils reprennent, chacun dans la mesure de ses forces, l'œuvre de Plotin, de Porphyre et de Jamblique. Aussi bien les circonstances étaient peu favorables au développement de la pensée. L'Empire se démembrait de toutes parts; la Gaule, la Grande-Bretagne, l'Italie, l'Espagne et l'Afrique étaient aux mains des barbares; la

Grèce, foulée par les Goths, était toute palpitante encore des menaces d'Attila; partout l'inquiétude et une vie précaire: nul n'osait s'assurer du lendemain pour lui-même et pour la civilisation. Qui n'eût point détourné involontairement ses regards de ce spectacle universel de désolation et de ruine? Si les docteurs chrétiens, qui avaient foi dans les promesses éternelles de la divine Parole, et qui, maîtres de l'esprit des peuples nouveaux comme de celui des peuples anciens, possédaient partout la réalité du gouvernement, n'aspiraient cependant qu'à fuir ce monde dans le silence et la paix des monastères ou des solitudes, que pouvaient faire les philosophes païens, que de s'ensevelir dans la contemplation de Dieu et dans les souvenirs du passé? C'est dans Homère et dans Platon, c'est dans le monde intelligible, qu'ils vivent tout entiers. Mystiques et commentateurs, ils fuient plus la vie qu'ils ne la connaissent, et sans être soumis à la règle de l'autorité, comme plus tard les Scholastiques, ils n'ont plus cette indépendance et cette spontanéité d'esprit qui font les philosophes. Leur mysticisme n'a rien de l'ardeur et de la puissante originalité de Plotin; s'il dédaigne le corps pour l'esprit, la matière pour l'idée, la terre pour le ciel, il marque plus la lassitude et l'ennui de ce qui est, que la vive aspiration et l'ivresse de l'âme pour une chimérique perfection. Aussi présente-t-il sans cesse je ne sais quoi d'artificiel et de pédantesque, qui rebute et qui attriste. On sent que le génie antique se meurt avec le monde gréco-romain qu'il avait illustré.

Voilà pourquoi nous passerons rapidement sur l'école d'Athènes. Qu'y trouverions-nous, que nous n'ayons déjà rencontré dans celle d'Alexandrie? C'est le même mépris pour la terre et pour la vertu active, le même engoûment de contemplation et de quiétisme, la même ambition de s'unir substantiellement à Dieu par la puissance surnaturelle

de l'extase, dirons-nous? la même superstition dans l'absence de toute religion positive. Proclus unit ensemble Plotin et Jamblique. Hiérophante et philosophe, il mêle la théurgie à la science: seulement il admet la magie, que Jamblique avait repoussée, comme celui-ci avait admis la théurgie que Plotin et Porphyre dédaignaient. Oui, tandis qu'un pouvoir ombrageux et crédule faisait périr dans les plus affreux supplices ceux qui lui étaient dénoncés comme enchanteurs et comme magiciens; tandis que les ennemis de la philosophie, docteurs ou peuple, acceptaient avec empressement contre elle les accusations de commerce coupable avec les puissances invisibles; des hommes, qui se donnaient le nom de philosophes, avaient l'impardonnable tort d'appuyer de leur creuse métaphysique les absurdités de l'astrologie et de la magie, et léguaient aux âges suivants ces théories superstitieuses qui ont fait tant de victimes. Mais n'insistons pas sur ces déplorables aberrations.

Toutes les innovations que les mystiques d'Athènes apportèrent aux doctrines de leurs devanciers d'Alexandrie se réduisent à deux principales, qui peuvent être justement regardées comme l'abdication de la raison antique. Proclus met la foi au dessus de l'amour et de la science, et Damascius pousse le Dieu abstrait des Alexandrins jusqu'à l'indétermination la plus absolue et jusqu'au néant. Comme il y a en Dieu trois hypostases, dit Proclus, la Bonté qui produit, la Sagesse qui conserve, et la Beauté qui ramène les êtres contingents à leur principe, il y a dans l'âme trois mouvements successifs, l'Amour qui la tourne vers le Beau, la Vérité qui perçoit l'Intelligence et l'Être, la Foi qui nous place et nous affermit dans le Bien. C'est dans le Bien seul que l'âme se repose. L'amour nous convertit et nous attire vers le Beau, sans nous mettre en possession du Bien; la connaissance n'est qu'un mouvement autour de l'Intelligible, auquel elle ne peut nous

unir qu'imparfaitement. A la foi seule il appartient de nous édifier pour ainsi dire dans le Bien, essence même de Dieu. Cette édification, ce ferme établissement, ce repos en Dieu, voilà le salut. Ce n'est point par la pensée qu'on doit rechercher le Bien : poursuite impuissante et toujours imparfaite. C'est en se livrant à la lumière divine et par un religieux silence de la bouche et de la pensée qu'on s'identifie avec l'unité mystérieuse et inintelligible. Si Proclus répète avec Plotin qu'on ne se sauve ou qu'on ne s'unit aux causes premières que par le délire divin de l'amour et par la philosophie, la foi n'en est pas moins la plus parfaite des initiations et le suprême moyen de salut. Or la foi est le produit de la puissance théurgique, qui est supérieure à toute sagesse humaine, et qui renferme en soi tous les biens de la divination, toutes les vertus purifiantes et toutes les opérations, source de l'enthousiasme. A cet acte supérieur de la foi, union mystérieuse, ineffable, incompréhensible avec l'Être premier, devait répondre la conception d'un Dieu non moins inintelligible. C'est Damascius qui imposa hardiment cette dernière conséquence au Néo-platonisme. A son gré, Porphyre et Jamblique n'avaient pas assez insisté sur l'incompréhensibilité de Dieu. Il est tellement au dessus de toute pensée qu'on ne peut pas même savoir s'il peut ou ne peut pas être connu. Il est insaisissable à toute idée et même à tout pressentiment. Le Chaos, la Nuit, l'Abyme, le Vide ou le Néant, voilà donc le premier principe des choses, objet suprême de l'intelligence et de l'amour, et que Damascius trouve comme origine de toutes les religions. Que restait-il après cette belle découverte, qu'à s'anéantir dans le silence de la stupeur et dans l'idiotisme de la superstition ? Car l'homme se sentait condamné à confesser qu'il est incapable de connaître Dieu et à adorer stupidement ce qu'il ne connaît pas.*

* Procl., Com. sur l'Alcibiade, p. 51, 63. - Théol. plat., p. 61, 62, 63. — Damas., Des principes, p. 9, 20, 23, 122, 383, 351.

Dernière et triste conclusion d'une philosophie qui, prétendant franchir les bornes de l'esprit humain, avait eu l'ambition de sonder jusqu'au fond l'impénétrable essence de Dieu! L'Orient triomphait de la Grèce, et la tradition de la science, dans ceux-là même qui s'étaient d'abord donné pour tâche d'opposer aux superstitions barbares toutes les forces de l'Hellénisme et de la raison. Jamblique met la sagesse divine des prêtres égyptiens fort au dessus de la dialectique toute humaine des Grecs, et les rites grossiers de la théurgie remplacent pour lui les procédés lents et réguliers de la pensée. Proclus cite je ne sais quels oracles chaldéens avec la même confiance qu'il citerait Aristote ou Platon, et préfère la foi à la vérité, composant d'ailleurs des hymnes et ne se livrant guère moins, si l'on en croit sa biographie, aux pratiques de la théurgie que les Jamblique et les Maxime. Les vrais maîtres de Damascius sont les Babyloniens, les Égyptiens, les Phéniciens et les Mages; son Dieu le Néant ou les Ténèbres premières; sa sagesse, le silence de la pensée et l'inertie. Si l'on veut trouver l'esprit de la Grèce et de l'Occident, il ne faut point le chercher dans les prétendus défenesurs de l'Hellénisme: il est tout entier dans ceux qu'on accusait d'avoir passé aux barbares, et de trahir les traditions nationales et la philosophie pour se mettre à la suite d'un Crucifié. Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Naziance, Salvien, Ambroise et Augustin ne reconnaissent d'autre maître qu'un homme de Judée; mais ils sont plus près de l'esprit moral de Platon, de Zénon, de Sénèque et d'Épictète, que Proclus et que Damascius. Ils n'admettent qu'un Dieu; mais ce Dieu est la raison éternelle ou le Logos, qui était depuis longtemps le seul vrai Dieu des philosophes. Ils parlent beaucoup et trop peut-être du mépris du monde, mais par la nécessité même de leurs fonctions et par la vertu du principe de la charité, que les discussions et les subtilités théologiques

n'étouffèrent jamais, ils connaissent la vie; ils s'intéressent à ses misères et à ses devoirs; ils se mêlent par leurs véhémentes sorties contre les riches, contre l'usure, contre l'esclavage, contre la paresse improductive et dévorante, à des questions sociales, qui remuaient les esprits et que Jamblique, avec toute sa science des dieux et des démons, n'avait même pas soupçonnées. Enfin si leurs ouvrages ont tous les défauts d'une époque de décadence, au moins ne sont-ils point des Museum de curiosités antiques, où les débris d'une sorte de paléontologie morale de tous les siècles viennent pêle-mêle s'entasser sous le nom d'éclectisme, mais où il ne reste plus de place pour l'esprit toujours vivant de l'humanité.

La pensée de Proclus[1] est sans cesse enfouie sous une érudition indigeste, ou s'évanouit en des subtilités, que je veux croire très-profondes, mais dont il m'est impossible de saisir la plupart du temps ou le sens ou la valeur. Cependant si les vastes travaux de Proclus me paraissent moins un perfectionnement qu'un remaniement artificiel et impuissant des doctrines diverses de ses devanciers; si j'y sens de toutes parts la déchéance et la mort de l'esprit philosophique, je reconnais volontiers qu'il a porté une rare pénétration dans certaines questions de détail. On trouve chez lui, aussi bien que dans Hiéroclès, dans Simplicius et dans Olympiodore, des aperçus ou profonds ou ingénieux, mais toujours élevés, sur la liberté, sur l'amour et sur la prière, sur le

1. Cette manière de traiter Proclus peut paraître étrange; mais j'ai pour moi l'autorité de Leibnitz, qui estime beaucoup le mathématicien et assez peu le philosophe dans Proclus. L'exposition que MM. Vacherot, Ravaisson et Jules Simon ont donné de l'éclectique alexandrin, quoiqu'elle sauve beaucoup des défauts de Proclus, m'avait déjà laissé une impression conforme au jugement de Leibnitz; et la lecture de la Théologie selon Platon, des Institutions de théologie platonicienne, du Commentaire sur l'Alcibiade, a été loin de détruire cette impression défavorable. En général, les Néo-Platoniciens, moins Plotin, me paraissent avoir été considérablement surfaits dans ces derniers temps.

mal et sur la Providence. Il y aurait de l'injustice à ne pas les exposer au moins rapidement; et d'ailleurs ces idées nous éclairent sur les préoccupations morales des païens, au moment où la civilisation qu'ils voulaient sauver, allait s'éteindre avec leurs dernières espérances.

C'est une chose remarquable qu'à l'époque de la grande querelle de Pélage et de saint Augustin, la question du libre arbitre et de la grâce ait été discutée dans les écoles philosophiques comme dans l'Église, sous une forme très-différente, il est vrai, mais dans un esprit analogue et presque avec les mêmes arguments. C'est ce qui ajoute une nouvelle importance au beau traité de Proclus sur le libre arbitre. Car si ce philosophe est postérieur à saint Augustin, nous savons par lui-même qu'il ne fait que développer les idées de Jamblique, qui frappé du peu de place que Plotin faisait à la liberté, s'élevait fortement contre cette erreur, et soutenait que l'homme est le véritable auteur de ses œuvres, qu'il est à lui-même son propre démon. Il est certain que le déterminisme absolu de Plotin supprimait complétement la liberté; que par là il portait une grave atteinte à la moralité humaine et à la justice divine; que les mots de punition et de récompense n'avaient plus de sens dans la bouche du philosophe Alexandrin; et que, s'il eut été conséquent, il aurait dû, pour justifier la Providence, répéter avec le poëte Manilius ces dures et atroces paroles : « Pourquoi dire que ceux qui sont méchants nécessairement, sont injustement malheureux? Ne suffit-il pas qu'ils soient haïs et condamnés par les Dieux? N'en sont-ils pas d'autant plus haïssables? » Proclus s'efforça d'échapper à ces funestes conséquences. Selon lui, nous sommes les maîtres de nos choix et de nos élections; et c'est ce qui nous rend capables de vice ou de vertu : car l'intention est tellement ce qui communique à nos actes la bonté ou la méchanceté, que si l'acte est bon

en lui-même, mais qu'il soit accompli dans une intention mauvaise, il devient par cela même mauvais. Il ne faut pas confondre le libre arbitre avec la volonté. La volonté va naturellement au bien, la liberté peut pencher et se déterminer pour le mal. Placés pour ainsi dire entre le corps et l'esprit, la sensation et la raison, nous sommes mus d'un double mouvement, l'un propre à l'âme[1], et qui nous mènerait toujours au bien, sans fatigue et sans choix; l'autre, qui nous vient du corps, et qui nous entraîne au mal ou vers le monde inférieur de la matière. La liberté consiste à pouvoir suivre par choix l'un ou l'autre de ces mouvements: elle nous a été donnée pour que nous puissions nous perfectionner et nous rendre dignes des dieux qui sont nos modèles et nos pères. Ce pouvoir est tout personnel; il est tellement uni à notre nature qu'au lieu de dire qu'il est à nous, il est plus juste de dire qu'il est nous-mêmes. L'homme, c'est la liberté. Voilà pourquoi nous sommes responsables de nos œuvres et capables de mériter récompense ou punition. Simplicius, dans son commentaire sur Épictète, ne voit rien au delà de la détermination volontaire: aussi peut-il affirmer absolument, comme le fait Julianus, disciple de Pélage, que nous sommes les seuls artisans et les seuls arbitres de notre destinée. Mais Proclus et Olympiodore sont moins stoïciens. Ils admettent à côté du libre arbitre une sorte de grâce sans laquelle nous ne pourrions faire notre salut. « Nous n'avons pas seulement besoin des dons de la bonne fortune pour les choses de l'extérieur, dit Proclus; nous en avons encore besoin pour les élévations intérieures. » La Providence intervient jusque dans nos choix, et sans le secours de Dieu nous nous laisserions trop facilement entraîner au mal

1. L'*autokinésie* de Proclus correspond à l'*autonomie* de Kant, et l'*Hétérokinésie* à l'*hétéronomie*. La vraie liberté, celle de l'agent moral, consiste à faire dominer l'autokinésie sur l'hétérokinésie.

par la faiblesse de notre nature. L'homme vertueux est donc esclave de Dieu, comme l'a dit Platon; mais cet esclavage est la plus parfaite liberté. Les Stoïciens avaient tort de penser que l'homme n'a aucun besoin de la bonne fortune; il faut croire que l'âme seule n'aurait pas assez de force pour surmonter le flot de la génération : il faut que Dieu lui-même la soutienne dans ses efforts, et qu'en l'attirant il la soulève jusqu'à lui. Ce n'est pas que Proclus et Olympiodore reconnussent cette grâce insurmontable, irrésistible, victorieuse, dont St. Augustin a donné la théorie. Dieu nous attire par l'amour et nous fournit les occasions de notre salut: l'âme fait le reste; il y a concours de la Providence et de la liberté, mais non pas anéantissement de celle-ci par celle-là. «De même qu'il y a un lieu déterminé pour chaque corps, dit Proclus, de même chaque portion du temps est propre à une œuvre; et comme dans l'ordre universel il y a des temps pour la bonne ou la mauvaise naissance des plantes et des animaux, de même des temps différents conviennent aux différentes actions pour leur accomplissement et leur perfection. C'est pourquoi la cause première, d'où vient à chaque chose son bien, était appelée par les Pythagoriciens l'Occasion.» Dieu donc fournit à chaque être les moments favorables pour arriver à sa perfection ; mais les êtres libres profitent de l'occasion ou la laissent échapper, selon les dispositions de leur cœur et le choix de leur franc arbitre.*

Si l'âme est libre, elle peut par elle-même s'élever ou retourner à Dieu. Et les moyens de ce retour, comme nous l'avons déjà dit, sont la foi, la vérité et l'amour. La foi et la vérité ne sont autre chose sous une forme moins philosophique que la contemplation et l'extase, telles que les décrit Plotin. Mais Proclus innove véritablement sur l'amour.

* Procl., Prov. et dest., p. 32, 33, 45, 46, 58, 64, 65, 69; - Com. sur l'Alc., II, 289; - Com. sur le Timée, 61. — Man., Ast. V, 105. — Simpl., ch. I.

Si l'amour n'est le plus souvent pour lui, comme pour ses devanciers, que le sentiment du beau, il est aussi quelquefois un sentiment d'une autre nature, ce que nous appelons la charité. N'est-ce pas lui qui unit tous les hommes dans la divinité ? N'est-il pas une vertu bienfaisante, qui aide ceux qui veulent être sauvés; qui inspire l'intelligence et la vie selon l'intelligence; qui, en un mot, fait des hommes vertueux la providence de ceux qui sont moins parfaits ? Ne court-il pas après ceux qui s'égarent pour les ramener dans la droite voie, comme Socrate était sans cesse à la piste d'Alcibiade? Ne les suit-il pas tranquillement et en silence, jusqu'à ce que le moment soit venu de leur ouvrir les yeux, et de les détourner doucement des abîmes où ils allaient trébucher, faute de guide et de lumière? On ne peut le nier, voilà la charité dans son expression la plus haute et la plus pure. L'amour est doux, patient, discret et plein d'une bienveillance à toute épreuve, parce qu'il est désintéressé ; il supporte doucement le mépris de l'objet aimé, parce qu'il est sûr de sa conquête, ou tout au moins du bien qu'il veut faire. Mais comment Proclus conciliait-il cette théorie de l'amour avec l'ancienne théorie platonicienne, qui le définissait le sentiment de la beauté ? Le voici : Proclus considère l'amour comme une chaîne immense qui, descendant du ciel à la terre, unit les êtres supérieurs aux êtres inférieurs et réciproquement. « Les êtres supérieurs, dit-il, aiment les inférieurs, non parce que ceux-ci sont beaux et par suite aimables, mais par providence. Les êtres inférieurs, au contraire, aiment les supérieurs, non par providence (car quel bien pourraient-ils faire à ceux qui sont meilleurs et plus parfaits qu'eux?), mais parce qu'ils trouvent dans les êtres supérieurs le modèle vers lequel ils peuvent se tourner. Ainsi la bienfaisance et la bonté dans les êtres supérieurs, et dans les êtres moins bons, le sentiment de leur propre

indigence et l'admiration des natures qui sont au-dessus d'eux, voilà les deux grandes manifestations et comme le double courant de l'amour. C'est de cette manière ingénieuse et profonde, que Proclus concilie la théorie platonicienne de l'amour et la théorie stoïque et chrétienne de la charité.*

A la doctrine platonicienne de l'amour se rattache celle de la prière. La prière n'est pas une invocation aux dieux pour en obtenir des faveurs ; elle est pure de toute espérance; c'est l'élan de l'âme vertueuse vers le divin, source de toute perfection. Ce qui procède des dieux, tout en s'en distinguant, n'en est pas tout à fait séparé. En vertu de l'affinité qui l'unit encore à son principe, il tend à y revenir, et l'acte d'amour et d'intelligence qui le porte vers un Dieu est la prière. L'essence de la prière, c'est une conversion de l'âme vers la divinité; son effet immédiat, une plus grande vertu; son terme suprême, l'absorption en Dieu. Les hommes se trompent étrangement; ils s'imaginent que Dieu se retire d'eux ou qu'il s'en rapproche, et que la force de la prière est de l'attirer et de le faire descendre à eux. Dieu est toujours et partout présent; il est intime à nos âmes, ou plutôt nos âmes sont en lui. Lorsque nous croyons qu'il se rapproche de nous, c'est nous qui par la vertu, l'amour et la prière nous rapprochons de lui, en nous unissant plus intimement à sa pure essence par la partie de notre être, qui lui ressemble. Dieu ne descend pas vers l'âme: c'est l'âme qui se relève jusqu'à lui. Nous ne croyons pas qu'il ait jamais été rien écrit de plus exact et de plus profond sur la prière.**

Mais la grande question de cette époque de ruine, celle qui paraît avoir occupé le plus vivement tous les esprits, et

* Com. sur l'Alc., I, p. 52, 64, 68, 70, 86, 88, 96, 102, 112, 114, 118, 132, 134, 138, 142, 148, 150, 152, 156, 164, 166, 170, 172, 210.
** Com. du Timée, 64, 65, 66; - Com. du Parménide, IV, 68.

qui a été traitée avec le plus de soin et d'étendue par les philosophes, comme par les docteurs chrétiens, c'est la question de la Providence. 1°. Si l'être souverainement bon est l'auteur et le maître de l'univers, d'où vient donc tant de désordre, d'inégalité et d'injustice dans le gouvernement du monde? 2°. Si l'homme est l'œuvre de Dieu, pourquoi est-il méchant?

Voici la réponse solide que Proclus et Simplicius font à la première de ces questions. On se trompe lorsqu'on dit que la Providence ne sait pas répartir ses faveurs proportionnellement aux mérites des êtres moraux. L'homme qui veut atteindre à la vertu y parvient toujours, tandis que ceux qui recherchent les biens extérieurs échouent souvent dans leur poursuite. L'un est heureux de sa seule vertu; les autres sont malheureux, lors même qu'ils arrivent au but de leurs désirs. D'ailleurs la privation des biens extérieurs, la souffrance, la maladie, la pauvreté sont des secours plutôt que des maux véritables pour l'homme vertueux: elles accoutument l'âme à mépriser le corps et tous ses avantages, à estimer la vertu et les vrais biens à leur prix. Il ne faut pas que l'homme s'attache trop à ce monde: en lui montrant la vertu dans sa noble simplicité, et le vice au milieu de sa vaine pompe, la Providence lui fait comprendre la vraie beauté de la vertu et toute la laideur du vice; elle lui apprend que sa fin n'est pas plus ici-bas que son origine. Qu'on ne dise pas que Dieu laisse le méchant impuni ou que sa justice est trop lente. C'est alors qu'il paraît le plus prospérer, que le méchant est le plus sévèrement frappé. L'inquiétude, les soucis, les agitations vaines et les remords s'attachent aux faux biens dont il est comblé; et plus il tient aux avantages de la fortune, plus les tourments qui en sont inséparables lui font payer cher cette trompeuse félicité. Quel terrible malheur que cette impunité, qui enfonce

davantage le coupable dans la souillure de sa faute et dans sa misère! Ce n'est pas que Dieu lui tende un piége et se complaise à le conduire à sa perte par de fallacieuses apparences. Non: Dieu veut le salut de tous les êtres raisonnables, et c'est pourquoi il permet que ceux qui courent après les faux biens, les atteignent le plus souvent, afin de les fatiguer de leur vain bonheur et de préparer lentement leurs âmes à une guérison volontaire. D'ailleurs qu'est-ce que la vie humaine, qu'est-ce le temps pour l'éternelle justice[1]?

Mais c'est le crime même et l'existence du mal qui accusent la Providence et qui troublent notre raison. Proclus, qui semble n'avoir point connu les Manichéens, et Simplicius, qui les réfute avec vivacité, soutiennent tous les deux également que le mal n'est pas une essence, mais un accident nécessaire, et qu'il n'existe pas en lui-même, mais dans les natures contingentes. Il n'est donc pour eux qu'un moindre être, qu'un néant, que l'imperfection originelle et nécessaire des êtres finis, de sorte que ceux qui voudraient le voir disparaître complétement, ne demandent pas moins que l'anéantissement de la création[2]. Si tel est le principe du mal, si telle est son essence, il n'est pas difficile d'expliquer le péché, et de faire voir la vanité des objections qu'il a soulevées contre la Providence. L'homme est imparfait et c'est pourquoi il est capable de pécher. Placé comme un intermédiaire entre les dieux et les animaux, il peut monter ou descendre, mais c'est librement, et non par contrainte et par nécessité, qu'il monte ou qu'il descend. Voilà pourquoi il est capable

1. Proclus complique cette idée si simple de son hypothèse des *périodes* et d'une autre hypothèse, celle de la transmigration.

2. Je suis ici beaucoup plus l'expression de Simplicius que celle de Proclus. Dans son traité sur l'existence du mal, Proclus enveloppe sans cesse la solution de cette question d'un verbiage qui la rend indécise et qui souvent même la détruit.

de vertu ou de vice, de mérite ou de démérite. Vouloir que Dieu ne lui permît point de s'égarer dans ses choix et dans sa volonté, c'est vouloir que l'homme ne soit point libre, ne soit point homme. « Retranchez de la nature des choses, dit Simplicius, l'inclination libre de l'âme vers le bien ou vers le mal, et du même coup vous retranchez la vertu et la nature même de l'homme. Ni la tempérance ni la justice humaine ne subsistent plus, si l'âme n'a le pouvoir de se pervertir. Que si elle ne pouvait plus se pervertir, elle serait une âme angélique ou divine, mais non une âme humaine. Ce qui prouve donc que la faculté de pécher est nécessaire, c'est que sans elle les vertus et le genre humain devraient disparaître de l'univers.» De quoi nous plaignons-nous donc? Accuserons-nous Dieu de nous avoir faits, et de nous avoir accordé avec la liberté le sublime privilège de la vertu?*

Qu'on lise la Cité de Dieu de St. Augustin et le Gouvernement de la Providence de Salvien, on y trouvera plus d'éloquence, mais non pas certes plus d'élévation et de vérité, que dans Simplicius et dans Proclus. Les docteurs chrétiens, par cela seul qu'ils sont plus mêlés aux affaires et à la vie de tous les jours, ont quelque chose de plus vif et de plus pénétrant. Les philosophes d'Athènes, plus recueillis dans l'abstraction de leur pensée, ont l'avantage d'être plus précis et plus rigoureux, et de ne produire, en général, que des arguments que la plus sévère raison peut avouer. Mais les uns et les autres ont la même foi profonde en Dieu. Dans le bruit de l'empire qui s'écroulait, au milieu des ruines que faisaient de toutes parts et l'impéritie des empereurs et la fureur des barbares, lorsque les bibliothèques et les plus beaux monuments du génie antique étaient détruits, lorsque la civilisation gréco-romaine, qui avait coûté tant de sang et qui s'était

* Proclus, Dix doutes, VI, VII; - Exist. du mal, p. 231, 240, 241, 242, 251, 270, 283, 584. — Simp., Com. sur le Man. d'Ép., p. 179, B-181, 184, A-185 C.

illustrée par de si magnifiques travaux, menaçait de disparaître, lorsqu'enfin toutes les choses humaines étaient comme le jouet de la capricieuse brutalité de la fortune : les âmes élevées se rattachaient fermement à Celui dont les desseins et les promesses ne périssent pas. Chrétiens et payens s'occupaient tout entiers à justifier la justice et la bonté de Dieu, les uns en accusant la folie des hommes pour l'accabler, les autres en exaltant la Providence pour échapper à des pensées désolantes et pour braver, au nom de Dieu, les événements et les tyranniques décrets des empereurs. Quelle que soit l'éloquence d'un Augustin et d'un Salvien, nous ne savons si les mots qui terminent le commentaire de Simplicius sur Épictète, n'égalent point en foi et en dignité leurs plus magnifiques paroles. Ils sont, eux, victorieux avec les barbares ; ils triomphent plus des misères de leur temps qu'ils n'en sont émus; ils oublient trop les droits de l'homme devant la toute-puissance divine. Mais Simplicius est admirable, lorsque, finissant un livre où partout respirent la dignité de l'homme et la foi en Dieu, il laisse parler la douleur de son âme, en rendant grâce à Dieu de lui avoir inspiré de commenter Épictète en présence de cette tyrannie impériale, qui fermait les écoles et qui prétendait étouffer la liberté de la pensée. Il ne dit qu'un mot de plainte, et puis il adresse cette simple prière au Dieu dont on invoquait le nom pour défendre à des hommes d'être des âmes libres et raisonnables : « Je t'en supplie, ô Maître, père et guide de notre raison, fais que nous nous souvenions de la noblesse dont tu as daigné nous honorer ; prête-nous ton aide, à nous que tu as faits autonomes, pour que nous puissions nous purger des affections brutales et de la contagion, pour que nous domptions nos appétits et que nous en soyons maîtres, pour que nous ne nous en servions que comme d'instruments nécessaires, selon la raison. Assiste-nous pour re-

dresser notre esprit et pour l'unir à l'être véritable par la lumière de la vérité. O Père (et c'est de cela que dépend tout notre salut), je t'en supplie, écarte des yeux de notre esprit tout nuage et toute obscurité, pour que nous connaissions bien l'homme et Dieu! » Quelle foi dans la Providence! Quel amour de la vertu et des choses divines! Quelle digne protestation contre cet empereur imbécile[1], qui fermait les écoles d'Athènes, comme des écoles de corruption et d'impiété*.

Le commentaire de Simplicius sur Épictète est le dernier adieu de l'antiquité au monde nouveau dont l'ingratitude la proscrivait. La philosophie y revient à cette forte morale qui, digne également de l'homme et de Dieu, n'eût jamais dû être reniée par l'Hellénisme pour ces aspirations mystiques, dont la fausse sublimité n'était qu'un symptôme et qu'un principe de consomption et de mort. L'empire, épuisé de ressources à force d'administration, énervé de courage par les doctrines toutes contemplatives des philosophes, mieux fourni de moines et de théologiens que de citoyens et de soldats, s'était dissous de lui-même. L'Occident appartenait à la barbarie; il ne subsistait qu'un fantôme d'empire dans l'Orient: toute la vieille énergie de la Grèce et de Rome n'était plus qu'une vaine agilité de langue et de dispute. L'exposition que nous avons donnée du mysticisme suffit pour montrer combien l'esprit de détachement et de contemplation, propagé par les philosophes en même temps que par les docteurs de l'église, a été funeste à l'ancien monde qu'il désarmait; nous ne reviendrons pas sur ce sujet. Il est plus intéressant de faire voir quels services la philosophie d'Alexandrie et d'Athènes a rendus à la vérité religieuse.

1. Ce Justinien est un des plus médiocres personnages que l'histoire, on ne sait comment, a hissés sur un piédestal. Je ne connais rien de plus sot que le début de ses *Novelles*.

* Simplicius, Com. sur le Man. d'Ép., chap. LIII, p. 332, A.

La lutte était entre le polythéisme et la croyance à un seul Dieu. Les Alexandrins qui prirent parti pour le polythéisme, battirent cependant en brèche, par la spiritualité de leurs doctrines, les derniers remparts de ce culte déjà vaincu. Les payens parlaient encore des dieux, mais ils ne croyaient plus qu'au Dieu unique, qui a fait le ciel et la terre. Thémistius, Libanius, Maxime de Madaure et Symmaque ne sont séparés du christianisme que par des souvenirs et des habitudes ; mais d'ailleurs, comme l'a fait remarquer Chateaubriand, ils parlent plutôt en chrétiens qu'en payens du vrai Dieu ou du Dieu universel. « Qu'il existe, dit Maxime, un Dieu souverain, sans commencement, sans postérité, qui est le père tout-puissant de la nature, il n'y a personne d'assez déraisonnable et d'assez aveugle, pour ne pas le reconnaître avec certitude. Eh bien ! les vertus de ce Dieu, répandues dans l'œuvre de la création, nous les invoquons sous des noms divers, parce que nous ignorons le nom propre qui lui convient à lui-même. En effet, le mot Dieu est un nom commun à tous les cultes ; ainsi donc, tandis que nous adressons aux différentes parties de ce grand être différents hommages, nous l'adorons tout entier. » Ce langage est encore plus singulier dans la bouche de Symmaque qui défend le polythéisme devant un empereur. Il demande la paix pour les dieux de la patrie, pour les dieux indigènes, et il ajoute, sans être embarrassé de la contradiction de ses paroles : « Il est juste de reconnaître sous tant d'adorations différentes une seule divinité. Ne contemplons-nous pas les mêmes astres ? Le même ciel ne nous est-il pas commun ? Le même monde ne nous enferme-t-il pas ? » Sans doute, beaucoup de Grecs et de Romains avaient reconnu depuis longtemps l'absurdité de leur religion nationale ; beaucoup, avant même l'apparition du christianisme, étaient ou déistes ou athées. Mais au IVe siècle de notre ère, on peut dire que

tous les payens éclairés, quoiqu'ils s'obstinassent à conserver les dieux et les démons, ne reconnaissaient plus que l'Être suprême. De là cette facilité singulière avec laquelle beaucoup d'entre eux passaient au christianisme, surtout lorsque les honneurs ecclésiastiques tentaient leur ambition ou leur cupidité. Qu'avaient-ils à renier en effet, que quelques habitudes sans valeur et auxquelles ils ne tenaient souvent que par orgueil? Or, ce qui avait ainsi rapproché les deux croyances, c'étaient les écoles philosophiques d'Alexandrie et d'Athènes, dont les écoles de rhétorique ou de grammaire n'étaient que des succursales. Ce qu'on entendait de la bouche de Plotin ou de Porphyre, on pouvait l'entendre, sous une autre forme, de Libanius, de Thémistius ou de Plutarque[1]; et c'était le même fonds de doctrines qu'on retrouvait dans les Pères de l'Église. Un seul Dieu et une foule d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, voilà ce qu'on enseignait de tous côtés; de sorte que ceux-mêmes qui mêlaient à leurs idées religieuses de ridicules superstitions sur les démons, trouvaient largement, lorsqu'ils se faisaient chrétiens, de quoi se dédommager par les saints et par les anges de ce reste de polythéisme, dont leur mémoire ne pouvait se délivrer. Combien de temps eût encore duré la séparation hostile des payens et des chrétiens, si les persécutions et les barbares n'eussent donné raison à la foi nouvelle, c'est ce qu'il est impossible et sans importance de savoir. Mais il est certain que, grâce aux idées, les différences étaient insignifiantes : le progrès religieux était accompli.*

La philosophie d'Alexandrie contenait un autre principe qui eût épargné bien des crimes à l'humanité, s'il avait prévalu, c'est le principe de la liberté de conscience. Voyant

1. Ce n'est pas, bien entendu, l'auteur des Biographies, contemporain de Trajan.

* Symmaque, Relat. — Lett. de St Augustin, 233, n° 3.

les religions de haut, Plotin et Proclus les admettaient toutes par respect pour le sentiment religieux, et ils ne furent ennemis du christianisme, que parce qu'il laissait déjà voir tout ce qu'il pouvait contenir d'esprit d'intolérance et d'exclusion. Sans cela, ils n'auraient pas été embarassés pour lui trouver une place dans le vaste panthéon que leur érudition construisait. Or, jamais l'antiquité païenne n'avait été mise en demeure de se prononcer sur la liberté de conscience jusqu'à l'apparition de l'Évangile. Chacun était libre de croire ce qu'il voulait, pourvu qu'il n'attaquât point l'ordre établi; et si, après la scandaleuse affaire des bacchanales, le sénat romain ne voulut plus souffrir dans l'enceinte de Rome que les cultes autorisés par l'état, il faut moins voir dans ce fait un acte d'intolérance et de fanatisme, qu'une simple mesure de police et d'ordre public. Ce furent les juifs qui initièrent la politique romaine à la funeste manie des persécutions et qui commencèrent la lutte sauvage dont le Christianisme sortit à la fin victorieux. Rome, une fois engagée dans cette détestable guerre, alla jusqu'au bout, pour ne point céder à ce qu'on appelait l'obstination chrétienne. Dès lors, ainsi qu'on peut le voir dans Justin et dans Athénagore, la question de la liberté de conscience fut posée par les opprimés : un seul païen de l'époque de Marc-Aurèle la traita dans les termes mêmes où elle fut reprise plus tard par le paganisme persécuté. Tout culte est un hommage plus ou moins raisonnable que les hommes rendent à la divinité; quelques graves erreurs qu'il puisse s'y mêler, il repose sur le sentiment le plus élevé de notre nature; il est respectable, parce qu'il est une tentative de la faiblesse humaine pour adorer Dieu. Voilà les idées que développait Maxime de Tyr au second siècle; voilà les idées que les Alexandrins embrassèrent, et après eux, tous les païens éclairés. Ces sages maximes bridèrent la fougue et la haine de Julien contre le

Christianisme, et lorsqu'il voulut passer de taquineries, aussi innocentes que puériles, à des actes plus graves, elles inspirèrent à Ammien Marcellin et à Libanius un juste blâme contre leur héros. Mais Julien mort, elles furent oubliées par ceux qui les avaient émises les premiers, et ne purent arrêter ni les persécutions des chrétiens contre les païens, ni celles des orthodoxes contre les hérétiques, et des hérétiques contre les orthodoxes. Quoiqu'elles aient eu peu d'effet, nous ne devons pas moins les signaler comme une heureuse conséquence de la philosophie Alexandrine. N'éteignirent-elles pas d'ailleurs le fanatisme des païens et n'empêchèrent-elles pas les représailles qu'ils auraient pu souvent exercer contre leurs ennemis? Voyez avec quelle tolérance courtoise Maxime de Madaure écrit à Saint Augustin. « Puissent te conserver les dieux, par l'entremise desquels nous tous mortels, qui habitons la terre, nous honorons et nous adorons, sous mille modes divers et dans une discordante harmonie, le père commun des dieux et des mortels! » Mais le païen qui a le plus fortement exprimé le principe de la liberté religieuse, cette grande et simple vérité qui ne devrait jamais sortir du cœur des hommes, c'est Thémistius, s'adressant à l'empereur Constance. « Vous avez fait, lui dit-il, une loi pleine de sagesse, en assurant à chacun, avec le droit de prendre une croyance de son choix, le calme et la paix de l'âme. Mais cette loi ne date pas de vous; elle est contemporaine de l'humanité; c'est l'éternel décret de Dieu. Il dépose l'idée de la divinité dans toute âme, même dans celle du barbare et du sauvage, et cette idée est si souveraine en nous, que la force ne peut rien contre elle. Quant à la manière de l'exprimer, il l'a laissée à la volonté de l'homme. En appeler à la force contre la conscience, c'est donc entrer en guerre avec Dieu, puisqu'on essaie de ravir violemment aux hommes un droit qu'ils tiennent de Dieu

même.» C'est d'ailleurs une entreprise insensée autant que cruelle. «Il y a des bornes, ajoute Thémistius, où expire le pouvoir de la force. Les décrets et la colère des rois sont obligés de reconnaître la liberté des vertus et, par dessus tout, du sentiment religieux. On commande, on impose les mouvements du corps, mais aux sentiments de l'âme et de la pensée appartient une indépendance absolue. Un despotisme insensé a déjà osé cette violence sur des hommes, et méprisant leurs justes résistances, a prétendu imposer à tous les opinions d'un seul. Mais il ne réussit qu'à une chose, c'est que tous dissimulaient en face des supplices leurs sentiments véritables sans se convertir à sa doctrine. Ce qui est hypocrite ne saurait durer. Or, une religion née de la crainte, et non de la volonté, qu'est-ce autre chose qu'une hypocrisie.[1]» Oui, il faut le répéter avec Thémistius, Dieu veut que nous le méditions chacun avec notre intelligence et non avec celle d'autrui. «La liberté et, par conséquent, la variété est pour la religion comme pour les arts et pour les

1. «..... Nos persécuteurs se figurent que, par leur violence, ils nous amènent à la pratique de leur religion; ils se trompent; ceux qui paraissent avoir changé de culte sont restés tels qu'ils étaient. Ils vont avec les Chrétiens aux églises; mais en faisant semblant de prier, ils ne prient point, ou c'est à leurs anciens dieux qu'ils s'adressent en secret.... En matière de religion, laissez tout à la persuasion, rien à la force. Les Chrétiens n'ont-ils pas une loi conçue en ces termes : Pratiquez la douceur; tâchez d'obtenir tout par elle; ayez horreur de la nécessité et de la contrainte.» (Libanius, des Temples, éd. Reiske, p. 167.) Libanius prit sous sa protection plusieurs Chrétiens qui avaient démoli ou pillé les temples et que l'on poursuivait à cause de ces faits déjà anciens. «Prends garde, écrit-il à Béloeus, préfet de la Phénicie, que tes mesures ne fassent beaucoup de martyrs à la façon de Marc d'Aréthuse, qui a souffert tant de tortures et qui maintenant est vénéré comme un demi-dieu. Délivre Orion plutôt que d'en faire un saint. Il assure n'avoir rien dérobé aux dieux; et quand il l'aurait fait, maintenant qu'il n'a rien, crois-tu trouver une mine d'or dans sa peau? Par Jupiter, épargne le, ou, s'il doit être puni, que ce soit sans supplice (lett. 730). Il écrit au préfet Alexandre en faveur d'un nommé Eusèbe : «Absous-le, ou si tu ne veux pas l'absoudre, viens, si tu l'oses, l'arracher de chez moi, car il est dans ma maison, et, par les dieux, je ne me crois pas un lâche.» (Lett. 1057.)

sciences, la condition du progrès et de la vie; et l'accord absolu de toutes les opinions, ce rêve des hommes ignorants, ne peut que déplaire à l'auteur de la nature, parce que cet accord absolu n'est pas autre chose que la mort et l'extinction de la pensée.» Voilà les idées libérales que la philosophie inspirait à un rhéteur; et l'école d'Alexandrie n'eût-elle mis en lumière que cette grande vérité de la liberté religieuse, on devrait pour cela seul lui pardonner les intempérances de sa théologie et de son mysticisme. Mais c'est précisément ce que ses ennemis pouvaient le moins lui pardonner, et Justinien la proscrivit en fermant les écoles d'Athènes.*

Les philosophes se dispersèrent; la plupart s'exilèrent en Perse où ils croyaient trouver un asile pour la philosophie, mais frustrés dans leurs espérances, ils revinrent bientôt mourir silencieusement dans leur patrie. L'école était détruite et la liberté de la pensée paraissait avoir succombé avec elle. Il n'en était rien. Le mysticisme Alexandrin, dont l'influence moins utile que nuisible à l'humanité disparaissait d'ailleurs, tant qu'il eut ses docteurs et ses chaires, dans l'action plus générale de la religion chrétienne, ressuscita tout à coup au moyen-âge sous le nom respecté de Denys l'Aréopagite[1] et ralluma dans les esprits quelques étincelles de liberté. C'est lui qui fut condamné dans Scot Erigène, dans Amaury de Chartres, dans David de Dinant et dans Arnauld de Brescia. C'est lui que les docteurs orthodoxes retrouvèrent un peu plus tard dans les partisans d'Averroës et qu'ils poursuivirent à outrance sans jamais pouvoir l'extirper. Tandis qu'une phrase de l'*Isagoge* de Porphyre suscitait le duel sans fin des Réalistes et des Nominaux, le livre des *Noms*

* Thémist. (éd. Pétau.), Disc. XII, p. 280-284. — Am. Marc., liv. XXII, chap. 10.

1. Introduction à l'*Organum* ou à la logique d'Aristote.

divins où se retrouvent, sous une apparence chrétienne et avec l'autorité d'un disciple des apôtres, toutes les ambitions ultra-spiritualistes des Néo-platoniciens, ébranlait avec moins de bruit, mais plus profondément peut-être, l'édifice sacré de la théologie. L'indépendance des novateurs s'accrut encore, lorsque la philosophie arabe sortit de Séville et de Cordoue pour se répandre dans toute l'Europe. Il n'y eut point d'espérance chimérique qui ne remuât les esprits, point de révolte qui ne les tentât. La magie, l'astrologie, l'alchymie, le théisme et même l'athéisme[1] se mêlèrent de la façon la plus bizarre à l'amour de la science, à l'exaltation de la piété, à des vœux d'égalité et de justice, à des protestations et à des attaques contre toutes les puissances établies, qui ne pesaient pas moins sur la vie et sur le cœur des hommes que sur leur pensée. Or, il est incontestable que la philosophie d'Averroës et, par conséquent, le mysticisme n'a cessé d'être, pendant le moyen-âge, la cause active de tous ces mouvements d'indépendance.

Il y a deux courants très-distincts dans la Scholastique; l'un tout logique, qui vient de Boèce et d'Aristote; l'autre tout mystique, qui vient de Scot Erigène et d'Averroës et qui remonte par eux jusqu'aux Néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes. Or quelles que soient les témérités d'Abélard et de tous les hommes de l'école qui sont plus ou moins nominalistes, elles paraissent bien timides à côté de celles d'Amaury, de David, des *Frères du libre esprit* et de ces sectaires français, qui attaquèrent ouvertement les principaux dogmes du christianisme et qui soutenaient que Dieu

1. Au moins la négation des religions positives. Les *Trois imposteurs*, tel est le titre d'un ouvrage qu'on attribue à Averroès, quoiqu'il n'ait probablement jamais existé. Ce titre exprime cependant, je n'en doute pas, certaines tendances des Averroïstes à l'indépendance religieuse.

est dans toutes les âmes, aussi bien dans celle d'Ovide[1], que dans celle de Saint Augustin. Ce mysticisme hardi n'est pas une explication plus ou moins spirituelle et raffinée de l'orthodoxie, comme celui de Richard de St. Victor, de Bonaventure, de Gerson et de l'auteur, quel qu'il soit, de l'Imitation: c'est une protestation et une révolte. On y sent un amour indiscret, mais puissant, de l'indépendance, qui n'existe jamais à ce degré dans le mysticisme, lorsqu'il n'est que la libre pensée s'élevant peu à peu et furtivement à l'ombre d'une religion; et si l'on ne savait certainement de quelle source il est venu, on ne s'expliquerait pas mieux une audace si extraordinaire dans ces temps d'obéissance et de foi, qu'on ne comprendrait, sans Aristote et St. Augustin, l'étendue et la maturité d'esprit de St. Thomas à l'origine et dans l'enfance de l'esprit moderne. Le mysticisme, malgré ses écarts et ses chimères, retrouva alors son véritable rôle philosophique, s'il est vrai que qui dit philosophie dise progrès et liberté. Ce n'est donc pas à Alexandrie et dans la Grèce, mais dans l'Italie, dans la France et dans l'Allemagne du moyen-âge qu'il faudrait chercher la profonde et salutaire influence du Néo-platonisme. En Grèce, il n'eut d'autre résultat que d'éteindre dans l'adoration stérile du passé et dans la superstition les derniers restes de la pensée antique; et quoiqu'il ait concouru au développement, d'ailleurs nécessaire et spontané, du spiritualisme chrétien, je ne puis m'empêcher de croire, qu'en somme il aurait fort mal servi les progrès de la pensée, si, dans sa mort officielle et apparente,

1. Il faut l'avouer,

> On ne s'attendait guère
> A voir *Ovide* en cette affaire.

Mais Ovide est un des maîtres laïques du moyen-âge. Il est cité par Abélard; il est cité dans certaines ordonnances royales; et son Art d'aimer défraie une partie considérable de la littérature des troubadours et des trouvères.

il n'eût poussé des rejetons inattendus. Mais le moyen-âge est en dehors des limites de mon travail; je dois donc me contenter d'indiquer en passant cette influence posthume des Plotin, des Porphyre et des Proclus, afin de ne point paraître sévère jusqu'à l'injustice envers une philosophie considérable, mais trop vantée.

CONCLUSION.

Vraie origine de la civilisation ou de l'humanité. — Grèce; idée de la civilisation et ses progrès. — Rome; réalisation des idées grecques; unité. — Ruine nécessaire de la civilisation gréco-romaine. — Qu'en est-il resté?

En arrivant à la fin de cette histoire des idées morales dans l'antiquité, je me contenterai, pour toute conclusion, de dégager l'idée principale et unique, que j'ai poursuivie sans relâche sous la confuse variété des faits et des systèmes. Cette idée est celle même de la civilisation ou de ce que les Romains appelaient si justement l'humanité. Chez quelle peuple a-t-elle réellement commencé et de quel point est-elle partie? Quels ont été ses phases diverses et ses progrès? Quelle part revient aux Grecs, et quelle revient aux Romains dans la civilisation ancienne? Enfin, qu'est-il resté de leur œuvre, lorsque l'Empire succomba sous les coups des barbares?

Si l'on jette les yeux sur le monde antique vers le sixième siècle avant Jésus-Christ, on ne voit que diversité, inégalité, confusion et désordre; car partout règne souverainement le principe de la force. Nulle trace de civilisation véritable, si ce n'est sur un point à peine perceptible, je veux dire dans les pays habités par les Grecs Ioniens. Je sais que j'exprime une opininon qui paraît aujourd'hui à beaucoup de savants un paradoxe ou un préjugé suranné. Mais je l'avoue, il m'est impossible de reconnaître même une ébauche de civilisation là ou je cherche vainement les premiers principes du droit. Quand je veux juger d'un homme, je ne demande pas s'il est savant ou s'il a du génie, mais s'il est juste, fort et bon; ces qualités sont la perfection essentielle de l'homme; les

autres n'en sont que des accessoires et des ornements. De même quelques découvertes mécaniques ou scientifiques, des monuments plus prodigieux que les Pyramides ou plus élégants que le Parthénon, des langues d'une structure admirable, de belles poésies et même de profondes idées religieuses ne font pas à mes yeux la civilisation et l'humanité d'un peuple. L'égalité du droit, la liberté, le respect de l'homme pour l'homme, le sentiment de la dignité individuelle, le mouvement et la vie, voilà l'unique mesure de la civilisation.

Les Grecs, quelle que soit leur infériorité sous d'autres rapports, ont sur leurs prédecesseurs de l'Orient l'immense avantage de se faire une idée juste de l'État; car la petite cité hellénique, avec tous ses défauts, est déjà la justice et l'humanité en raccourci. La loi, si vous ne la considérez que par rapport aux citoyens, y est ce qu'elle doit toujours être, égale pour tous et seule souveraine. Par conséquent, l'obéissance n'avait chez les Grecs rien d'humiliant ni de servile; elle relevait plutôt qu'elle n'abaissait la valeur morale de l'individu. D'un autre côté, la loi faisait de l'État, non quelque chose d'analogue à ces corps bruts qui ne sont formés que de parties juxtaposées les unes à côté des autres, mais un corps un et animé, dont chaque membre vivait à la fois d'une vie propre et de la vie de tout l'ensemble. Étendez l'état oriental sur la surface entière du globe, vous n'avez qu'un immense troupeau; étendez-y la cité grecque, prise dans ses principes vraiment organiques, et vous avez l'humanité. Les Hellènes me paraissent donc, par excellence, le peuple élu, digne de porter le ministère sacré de la pensée et de la civilisation. Or, plus le principe de la liberté, qui est l'âme de toute vraie société d'hommes, était prépondérant dans une cité grecque, plus cette cité méritait d'être la lumière de l'univers. Voilà pourquoi la ville de Minerve devint entre toutes les autres la ville du

génie et de la philosophie. Ce n'était pas ici un de ces États, comme ceux de l'Orient, qui peuvent se remuer beaucoup sans avancer jamais. Une fois qu'Athènes a pris sa vraie forme politique par la législation de Solon, toutes les facultés humaines s'y développent avec une prodigieuse énergie : elles aspirent sans cesse au mieux et à la perfection, et le mouvement devient progrès.

La civilisation, sans doute, n'en était pas à ses premiers essais; et même, si l'on va de l'Inde à l'Arie et à la Perse, et de ces pays à la Grèce, on peut se convaincre qu'il y a un mouvement continu, s'élevant du prêtre au guerrier, et du guerrier au citoyen, avant d'arriver enfin jusqu'à l'homme. Je veux croire que la religion indienne renferme la plus sublime métaphysique. Mais alors la métaphysique n'est point la vie ni la vertu. Qu'est-ce que l'homme dans l'Inde? Un néant qui craindrait d'être quelque chose, et qui aspire à se perdre dans le vide inerte et ténébreux de la substance universelle. Le fidèle n'est plus, en Perse, un religieux ou un ascète avide de l'anéantissement; c'est un soldat toujours sous les armes contre le génie du mal; il lui résiste, il l'attaque, il le combat, il le poursuit, non plus par ces mortifications monstrueuses qui sont la folle sainteté de l'Indien, mais par des actes utiles à la vie et à la société. Si l'on pouvait oublier un moment le despotisme oriental et l'institution de la polygamie, aussi énervante pour l'homme que dégradante pour la femme, on croirait descendre en passant de la Perse à la Grèce : tant les fables religieuses d'Homère et d'Hésiode paraissent des jeux d'enfants à côté de la foi idéaliste des mages! Mais que l'on considère les droits du citoyen grec, son dévouement aux lois et à la patrie, son enthousiasme pour la liberté, son intelligence et son activité toujours en éveil, et l'on conviendra que toute la supériorité est, au contraire, du côté des Hellènes. C'est que le citoyen

est déjà un homme, qui a conscience de lui-même et de ce qu'il vaut. Platon fait dire à un Égyptien que les Grecs seront toujours des enfants, parce que leur amour du changement et de la nouveauté ne donne à rien le temps de vieillir. C'est le contraire qui est vrai : les Grecs arrivèrent rapidement à la maturité et à l'âge d'homme, parce que chez eux les idées enfantaient les idées et que tout progrès était suivi d'un autre progrès. Il n'en est point de leur génie, comme de celui des peuples pétrifiés de l'Orient. Semblable au dieu Apollon qui, à peine sorti du sein de sa mère, saisit son arc et sa lyre, et s'avance fièrement au milieu des immortels qu'il étonne, la race hellénique nous paraît, dès les temps les plus reculés, affranchie des entraves saintes qui arrêtent et immobilisent l'humanité sous prétexte de la soutenir; et l'on peut déjà voir dans Homère qu'elle fait consister la vie dans le mouvement et la liberté. C'était pour elle comme une nécessité physique de se remuer et d'aller en avant. On comprend que les Perses, sous la mortelle influence du sérail et du despotisme, se soient vite arrêtés dans la route de la civilisation : on comprendrait à peine que les démocraties grecques n'en eussent point fourni toute la carrière.

Mais jusqu'au moment où l'humanité prit en Grèce pleine conscience d'elle-même par la philosophie, le progrès lent et obscur semble plutôt l'œuvre d'une force naturelle et fatale que de l'homme, parce qu'il vient de l'instinct, des nécessités du climat, de mille circonstances physiques ou politiques, et non de la pensée libre et sûre d'elle-même. L'homme s'agite mené par une force inconnue : il n'est pas encore capable de sa propre conduite. Tout change à partir de Socrate : il ne se produit plus un progrès dans les mœurs, dans le droit et dans la religion, qui n'ait été prévu, réclamé, préparé, mûri par la philosophie. La justice éternelle est sans cesse proposée aux esprits, comme un modèle qu'ils

doivent suivre, comme un idéal sur lequel doivent se modeler les particuliers et les sociétés; et malgré la fatalité, qui pèse toujours par quelque endroit sur les choses humaines, l'homme devient vraiment l'arbitre et l'artisan de sa destinée. Le mot latin d'*humanitas* pour exprimer la civilisation est excellent : c'est, en effet, l'humanité elle-même qui, se dégageant et de la nature et des langes théocratiques, commence à se développer librement avec une énergie et une conscience de soi, qui ne s'éteindront plus, malgré quelques défaillances et quelques éclipses apparentes. Mais quelque remuante et aventureuse qu'on se figure la race grecque, elle me paraît aussi timide et lâche à l'application que hardie à la théorie; et si quelques hommes, se façonnant et se taillant en quelque sorte, comme de belles statues, sur l'idéal qu'ils se sont formé, s'offrent à notre admiration comme les types les plus simples et les plus accomplis de notre nature, il faut avouer que la société, soit par la force d'inertie de l'habitude, soit par la nécessité des circonstances politiques, s'est bien peu modifiée et perfectionnée sous l'influence des idées. Aux Grecs de concevoir! Aux Romains de réaliser! Telle est la fonction et la destinée des deux peuples anciens, promoteurs de la civilisation.

Voyons d'abord le progrès de l'idée. Il faut distinguer deux époques dans ce mouvement, la philosophie avant Alexandre et la philosophie après Alexandre, et si l'on veut les définir par ce qui les caractérise plus particulièrement, la philosophie politique et toute grecque, la philosophie cosmopolite et tout humaine.

A part certains principes très-généraux, qui dépassent évidemment le cercle de la vertu politique, que font Socrate, Platon et Aristote, que d'exprimer l'idéal de l'État et du citoyen? La souveraineté exclusive de la loi et l'égalité de tous les citoyens, tels sont les principes fondamentaux et

organiques de la cité; la liberté et la concorde, voilà sa fin. Les législateurs et ceux qu'on a appelés les sept sages avaient fait de nobles efforts, non-seulement pour faire régner la justice et l'égalité dans l'État, mais encore pour y développer tous les germes de cette sociabilité ou de cette philanthropie naturelle, qui ne permet pas à l'homme d'être indifférent et étranger à l'homme. La philosophie n'eut qu'à marcher dans cette voie ouverte par le génie des populations helléniques. Elle put se tromper souvent sur les moyens de resserrer entre les membres de l'État les liens de la solidarité sociale ou de la fraternité; mais l'idée qu'elle se forma des rapports mutuels des citoyens est si vraie et si solide, qu'on a pu l'étendre, mais non point la changer. Dès ce moment la perfection d'une société fut aux yeux des penseurs ce qu'elle est encore aujourd'hui pour nous. Une société véritable est une communauté d'égaux et de frères, selon l'immortelle définition d'Aristote; et cette communauté serait parfaite si tous n'avaient qu'un cœur et qu'une âme, de sorte qu'on fût aussi sensible aux biens et aux maux d'autrui qu'à ses biens et à ses maux personnels. Ces principes, je le sais bien, sont encore renfermés dans l'enceinte de la cité; et c'est là le tort de la philosophie antérieure au Stoïcisme; mais il faudrait un étrange aveuglement pour ne pas y reconnaître tous les traits essentiels du vrai droit et de la véritable humanité.

Toutefois, quoique l'État grec fut fondé sur l'égalité dans la justice et dans l'amitié, les croyances morales et les habitudes se ressentaient souvent de la rudesse et de la violence des passions primitives. Le premier cri de la justice dans l'enfance des peuples est «Bien pour bien, mal pour mal», et la première de toutes les lois semble celle de la réciprocité ou du talion. Les législateurs s'étaient efforcés de faire disparaître de l'intérieur de la cité cet esprit de vengeance,

d'autant plus implacable, qu'il a les dehors de la justice. Mais comme ils étaient d'ailleurs obligés de favoriser tout ce qui entretient et fomente l'énergie des courages, on ne doit point s'étonner que des populations, belliqueuses et ardentes aux luttes politiques, fissent d'abord consister la vertu dans le courage et le zèle à servir ses amis et dans la puissance de faire du mal à ses ennemis. De là une estime exagérée des vertus mâles et guerrières. L'homme bon par excellence, c'est toujours le brave, comme aux temps héroïques; et le brave, c'est le fort, capable de porter une pesante armure et d'endurer patiemment la fatigue; il faut seulement ajouter à ces qualités purement physiques le respect de la discipline, le dévouement aux lois et à la liberté, le sentiment de l'honneur et l'ardente passion de la gloire. Bientôt, à la justice qui compense le mal par le mal pour satisfaire le ressentiment naturel de l'injure, la philosophie opposa cette justice supérieure, qui cherche à guérir et à corriger le coupable en lui rendant le bien pour le mal. La vertu, en effet, est faite pour aimer, et non pour haïr. Homme, ne doit-on pas avoir compassion de l'ignorance et de la faiblesse humaines? Tout se tient dans les choses morales : c'était une chose belle et magnanime de se venger, parce que, la vertu n'étant que la force, la marque la plus certaine de la vertu était de tenir son ennemi abattu à ses pieds. Mais si la douceur et la mansuétude deviennent les témoignages les plus irrécusables de la magnanimité, c'est que la philosophie met surtout la vertu dans l'harmonie et la paix de l'âme. Les passions étaient brutales et violentes, et par suite la douceur, la facilité, le pardon de l'injure et la clémence difficiles à pratiquer, même quand on ne les eût pas considérés comme des signes de faiblesse et de néant. Pourquoi? C'est que l'inexpérience de la vie faisait prendre pour les plus grands des biens la richesse, la puissance, la beauté, la réputation et

tous les objets naturels de nos désirs. Mais voilà qu'en regardant en eux-mêmes les philosophes découvrent des biens plus précieux : la beauté de l'âme devient supérieure à celle du corps, l'intelligence à la force, les vertus modestes et pacifiques aux qualités éclatantes et guerrières. Dès lors la vertu n'est plus le privilége d'un sexe plutôt que de l'autre; la femme ne paraît plus incapable d'y participer, ni, par conséquent, indigne de respect et d'amour. L'égalité s'étend et se généralise même dans le sein de la cité grecque ; la communauté politique se ressouvient de la moitié de ses membres, qu'elle connaissait à peine; et de plus, comme la vertu s'est substituée à la force, et la paix à la guerre, le principe de l'amitié domine et règle celui d'une étroite justice pour adoucir ce que le droit strict peut avoir d'âpreté dure et sauvage. Les rapports réciproques des citoyens aboutissent donc à une véritable fraternité.

Toutefois, tant que ces rapports de justice, d'égalité, de liberté et d'union n'existent pas entre les peuples, comme entre les citoyens d'une même état, ce n'est qu'une demi-civilisation, qu'une demi-humanité. Aristote et Platon, admettant que l'État est fait pour la paix, et non point pour la guerre ni la conquête, étaient sur la voie du droit international; mais ils s'arrêtèrent à moitié chemin: Platon, on ne saurait dire pour quelle raison; Aristote, parce qu'il était entêté jusqu'à l'absurde de la supériorité naturelle des Grecs sur les barbares. Aussi n'arrivèrent-ils tous les deux qu'à l'idée de la patrie grecque ; et ce progrès est théoriquement si peu considérable, qu'à peine mériterait-il d'être signalé sans les principes mis en avant par les deux philosophes et bientôt adoptés par les orateurs. Selon Aristote, ce devrait être une maxime pour les États comme pour les particuliers, de ne point faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas souffrir soi-même. Les orateurs attiques disaient

encore mieux : les cités puissantes doivent secourir et protéger les cités faibles, d'après ce principe qu'il faut faire à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît. Car, suivant Platon, les Grecs sont naturellement amis et frères des Grecs. Ainsi la justice et la fraternité s'étendaient des citoyens aux cités elles-mêmes, pourvu qu'elles appartinssent à la race privilégiée des Hellènes.

La logique de la conscience était arrêtée et faussée, dans les plus grands esprits, par des ménagements politiques ou par des préjugés nationaux que nous avons peine à comprendre. Aussi vous retrouvez jusque chez les philosophes la défiance, sinon le mépris et la haine des étrangers. Platon ne va pas sans doute jusqu'à leur interdire l'entrée de sa République ; il les exempte des humiliations dont ils étaient l'objet dans les cités grecques, même les plus libérales; mais il leur refuse de rester dans la cité au delà d'un terme prescrit, comme si un État avait plus le droit de s'isoler que les particuliers, dans le vain espoir de conserver une perfection et une pureté chimériques. Dans son respect jaloux pour les droits des citoyens, il défend que l'esclave affranchi puisse jamais se mêler au peuple, et son génie si pénétrant ne voit point que ce ridicule orgueil de l'autochthonie n'était pas moins nuisible aux États grecs, qui périssaient faute d'hommes, que contraire à la nature et à la justice éternelle. Enfin Platon, qui reconnaît tous les inconvénients et l'iniquité de l'esclavage, n'ose pas cependant l'attaquer par une prudence toute politique, tandis qu'Aristote s'évertue à le justifier au nom même du droit naturel. Il fallait bien pourtant se souvenir quelquefois de l'unité du genre humain ou de la parenté qui nous lie originairement les uns aux autres. « Une même terre, dit Euripide, nous a tous également nourris, et personne n'a de priviléges. Nobles ou non-nobles, nous ne sommes qu'une même race. C'est le

temps et la loi qui ont produit l'orgueil de la noblesse. Une heureuse naissance, voilà ce qui nous donne du cœur; et c'est Dieu, et non la richesse, qui nous donne l'intelligence. » — «Des hommes ainsi que des dieux, dit Pindare, l'origine est la même. Une mère commune nous anima tous du souffle de la vie.» Aristophane savait qu'il n'y a de différence entre un maître et son esclave, qu'en ce que l'un a été assez riche pour acheter l'autre; et je ne doute pas que l'émotion des Grecs ne déclarât avec les sophistes, que l'esclavage est fondé non sur la nature, mais sur la violence, lorsqu'Euripide leur mettait sous les yeux Hécube, Andromaque ou quelque autre princesse déchue qui s'écriait: « J'étais votre reine tout-à-l'heure et je suis maintenant votre compagne de servitude et de misère.» Les préjugés civiques et nationaux, qui étouffaient les lumières de la conscience naturelle, s'effacèrent par l'effet du temps et des événements; et vous n'en trouveriez plus de trace dans le cynisme d'Aristippe ou d'Antisthène, ni dans l'égoïsme d'Épicure et de Pyrrhon, au moment où Alexandre conciliait les Grecs et les barbares, la Hellade et la Perse, « ces deux sœurs, selon l'expression d'Eschyle, qui n'étaient séparées que par le costume et par le territoire. » Rien ne s'opposait donc plus à la conception de la patrie universelle ou de l'humanité, et cette grande conception est l'œuvre véritable du Portique. C'est ce que les Stoïciens et leurs ennemis semblent avoir mieux compris que les modernes historiens de la philosophie. Les Stoïciens se vantaient principalement d'être «les fondateurs des droits du genre humain »; et leurs adversaires, autant qu'on en peut juger par les écrits de Cicéron, leur dérobaient surtout le sentiment et l'idée du cosmopolitisme, qui avaient manqué aux Platon et aux Aristote. L'unité du genre humain, un même droit ou une même loi pour tous les êtres raisonnables, l'égalité, la philanthropie, la communauté ou la solidarité

universelle : voilà les grandes nouveautés de la philosophie contemporaine d'Alexandre. Et ce ne sont point là des idées mal déterminées ou jetées en passant : ce sont des dogmes arrêtés, invariables, rigoureusement enchaînés les uns aux autres, et formant un des plus savants systèmes qui aient jamais été construits par la pensée. Le Stoïcisme ne sait pas s'il n'y a physiquement qu'une race d'hommes ou s'il y en a plusieurs, si les barbares et les nègres ont la même origine et le même père mortel que les Grecs et que les blancs; mais il sait que tout homme est un être raisonnable et libre, qui a Dieu même pour père ; qu'il ne relève originairement et essentiellement que d'une seule loi, la vérité ou la raison universelle; que l'unité du droit fait l'unité de la cité, et que, par conséquent, nous avons tous à l'égard les uns des autres les mêmes devoirs et les mêmes droits qu'un citoyen à l'égard d'un citoyen. Ainsi s'était agrandie, jusqu'à devenir l'humanité même, la petite cité démocratique des Ioniens, cette unité organique et vivante, dont le principe et l'âme était l'égalité, et dont les effets naturels étaient la liberté, la paix, les services réciproques et l'amour. Avant le Stoïcisme, il y avait, sans doute, des lois et des droits; mais c'est avec le Stoïcisme que le droit même commence. Car l'essence et la condition du droit c'est d'être ou tout au moins de pouvoir être universel. De même il y avait des sentiments et des actes humains; ce serait un blasphème contre la nature de le nier. Mais ce n'est que dans les contemporains d'Alexandre, que commence l'idée même d'humanité, parce que c'est alors seulement, que l'on comprit que l'homme est un être sacré, qui a droit au respect et à la bienveillance de ses semblables, par cela seul qu'il est homme.

Autre progrès : la morale devenait du même coup universelle et plus personnelle. La fin de l'être raisonnable et libre ne saurait être quelque chose qui lui soit étranger, comme

la force, la gloire et l'intérêt de l'État : sa fin, c'est sa propre perfection. Sociable par nature, il se doit, il est vrai, au bien de ses semblables, et celui là ne vit pas, même pour soi, qui ne vit pas pour les autres. Mais ce n'est qu'en vue de sa conformité à la loi, c'est-à-dire à ce qu'il a de plus intime à lui-même et, par conséquent, ce n'est qu'en vue de sa perfection individuelle qu'il se donne tout entier aux autres et à la société. Hors de là, il s'avilit et se perd. Non, l'être humain, quel qu'il soit, ne saurait être traité comme un rouage dans une machine, si industrieusement qu'elle soit construite; il est un être principal, comme disaient les Stoïciens; il a sa fonction propre à remplir, et sa dignité est supérieure à toutes les lois positives et à toutes les constitutions. Homme ou femme, Grec ou barbare, libre ou esclave, ignorant ou savant, beau ou difforme, bien portant ou malade, la vertu ne dédaigne, ne méprise, ne repousse personne; et chacun est tenu également, quoique diversement, de poursuivre le bien et la perfection dans la mesure de ses capacités et de ses forces. Le Stoïcisme, comme toute vraie morale, n'admettait donc point d'excuse du vice ni d'impossibilité pour la vertu, parce qu'il n'y a point de situation qui puisse jamais empêcher un homme de remplir sa fonction d'homme. Aussi prêche-t-il avant tout la liberté intérieure, cette liberté que les brigands ni les tyrans ne sauraient nous ravir, et sur laquelle Jupiter lui-même ne s'est point réservé de pouvoir. Mais il n'en reconnaissait pas moins que les coutumes et les institutions gênent ou favorisent l'individu dans l'accomplissement de sa destinée. Il réprouvait donc l'esclavage, non-seulement parce que l'esclavage déprave et celui qui en souffre et celui qui en profite, mais encore parce qu'il était dans l'esprit de cette grande philosophie de rejeter tout ce qui dans les lois positives fait plus ou moins de l'homme un instrument et un simple ressort. La cité grecque contenait,

sans doute, des germes de la vraie liberté: car, c'est être libre que de savoir précisément à quoi l'on doit obéir, et de n'avoir d'autre maître que la loi. Mais aussi, il faut en convenir, la loi était plus ou moins une rude et étroite discipline, qui comprimait certaines parties de la nature humaine pour en développer d'autres outre mesure. La cité universelle ne demandait à l'homme que d'être pleinement homme, parce qu'elle pouvait l'accepter tout entier. Je regrette que nous ne connaissions plus « tout cet essaim de vertus », que Plutarque reproche à Chrysippe d'avoir introduit dans la morale. Car je m'assure qu'au milieu de beaucoup de vaines subtilités nous trouverions une connaissance plus étendue de l'homme, que dans les fines et curieuses analyses d'Aristote. Toutes les qualités et toutes les actions vraiment humaines pouvaient trouver leur place dans le Stoïcisme; et comme la liberté individuelle est beaucoup moins gênée dans les grandes villes que dans les villages, l'homme devait être plus à l'aise dans la cité de Jupiter, que dans les démocraties les plus libérales de la Grèce. Aussi le Stoïcisme, malgré sa rigidité proverbiale, me paraît-il la vraie école de la liberté. Car il n'exigeait qu'une seule espèce d'obéissance, la conformité volontaire et tout intérieure de l'être raisonnable à la raison universelle. Or, comme nous le trouvons dans une des lettres attribuées à Platon, c'est souvent une dure servitude que d'obéir aux lois des hommes; mais la suprême liberté consiste à se faire l'esclave de Dieu.

La religion naturelle n'était pas restée en arrière du droit et de la morale, et, par un coup de génie, la philosophie s'était élevée tout d'abord à l'idée du Dieu unique et universel. Socrate, Platon, Aristote, Zénon, Chrysippe, Cléanthe et leurs successeurs ne pouvaient certes ignorer ce que Pythagore, Parménide et Anaxagore avaient découvert, ce que les poëtes mêmes pressentaient. On peut leur reprocher

d'avoir trop ménagé la religion vulgaire, et d'avoir trop espéré qu'ils pourraient communiquer une signification pure et morale à ces créations de la fantaisie et de l'instinct religieux, encore dans l'enfance. Les Épicuriens, quelque peu de sympathie qu'on doive avoir pour leur athéisme, étaient seuls dans le vrai, et l'on ne saurait disconvenir, lorsqu'on juge les choses de haut, que leur horreur pour la superstition ne fût plus éclairée que le sens religieux de Platon et des Stoïciens. Ils comprenaient que des fables absurdes, même quand elles sont ingénieuses, sont aussi incompatibles avec la dignité qu'avec la rigueur de la pensée. Ils avaient donc raison de proscrire sans pitié tous ces fantômes qu'on appelait des dieux, et l'on comprend difficilement qu'un Platon et que des hommes comme les chefs du Portique n'aient point abandonné résolument des traditions puériles ou scandaleuses, que leur bon sens et leur moralité repoussaient. Mais c'est ignorer l'histoire ou se moquer, que d'attribuer à ces grands esprits les erreurs et les grossièretés du polythéisme. Ils n'admettaient qu'un seul Dieu, principe immatériel et intelligent de l'univers; et c'est à cette suprême unité que la philosophie rattachait l'unité de la raison, du droit et du genre humain.

Si donc vous considérez le progrès accompli, au moins théoriquement, vous vous persuaderez que les dieux innombrables de la fable ont fait place au vrai Dieu, qui est unique comme le monde et comme la vérité; que toutes les diversités de cités, de peuples et de races se sont évanouies dans l'unité de la ville de Jupiter; que les inégalités naturelles et politiques s'effaçaient devant l'égalité morale de la loi universelle; que la justice, la philanthropie et la paix avaient triomphé de la guerre et de l'iniquité; qu'en un mot la vraie civilisation ou la vraie humanité s'était fait jour dans les esprits, au travers des préjugés de toute espèce, vaincus et

dissipés. Prenez au contraire les faits, et vous serez étonné de la disproportion entre l'idée et ses résultats. Les dieux sont moralement morts, et personne ne pense à les jeter hors de leurs temples pour y mettre à la place le Dieu de la raison. Les idées, sorties d'Athènes, se répandent et courent le monde; mais les lois demeurent toujours locales, et les hommes, étrangers les uns aux autres et ennemis. Au lieu de cités et de citoyens, la Grèce n'a plus que des habitants et des villes; mais déchirée entre les ambitions impuissantes des Macédoniens, de la ligue achéenne et de quelques misérables petits tyrans, elle ne peut même réaliser l'idée de la patrie grecque, en établissant la seule unité dont elle soit peut-être capable, celle d'une fédération.

Il n'y a de progrès que dans l'Orient, soumis par l'épée d'Alexandre; encore faut-il se borner à considérer le côté extérieur et matériel de la civilisation. Sans achever les plans gigantesques du conquérant, le gouvernement des Séleucides et des Ptolémées avait accru et mis en circulation les richesses des pays vaincus; de nouvelles voies étaient ouvertes au commerce et, par conséquent, aux communications toujours plus fréquentes des peuples; les grandes villes, où se mêlaient Grecs et indigènes, étaient à la fois des centres de fusion et des foyers de lumières; les sciences fleurirent; les lettres furent en honneur; on appela de toutes parts les grammairiens[1], les poëtes et les philosophes; et nul doute que les doctrines grecques n'aient commencé de bonne heure à s'infiltrer dans les croyances traditionnelles des Orientaux pour les transformer ou les détruire. Mais quelles idées fécondes et vivantes trouverait-on dans la littérature tout artificielle des Apollonius et des Callimaque? Qu'importe que l'astronomie, les mathématiques, la géographie, l'anatomie

1. Ou lettrés : *lettrés* et *grammairiens* sont deux mots synonymes par leur origine et par leur signification.

soient cultivées avec succès, et que l'histoire se montre plus curieuse et plus érudite? La science de l'âme et de la vie fait-elle un pas? Que les Grecs, en inoculant aux Orientaux l'art des disputes et des subtilités, leur aient appris à regarder en face leurs préjugés et leurs superstitions indigènes; que même les théories stoïciennes sur le droit et sur la cité universelle se soient généralement propagées, je le veux bien; mais les Grecs communiquèrent-ils à l'Orient une idée essentielle à toute vraie civilisation, celle de la dignité de l'homme purement homme? Qu'on y fasse attention: ces pays, où s'élaborèrent les premières ébauches de la métaphysique chrétienne, ont-ils jamais été bien profondément imbus de l'esprit tout moral de l'Évangile? Et les principes de vie, de renouvellement et de civilisation, contenus dans la foi nouvelle, ne se sont-ils pas rapidement arrêtés et desséchés en Orient, parce qu'il était mieux préparé à l'ascétisme, qu'à cette libre et active moralité, qui doit être où est le véritable esprit de Dieu?

C'est dans l'Occident, c'est dans les pays de langue latine, et non dans ceux de langue grecque, que le Catholicisme, c'est-à-dire la religion de l'unité, s'est solidement établi. Rome acheva ce que la Grèce avait commencé; et comme elle fut dans l'antiquité le centre de l'unité de l'Empire, elle devint le centre de l'unité morale et spirituelle pour les temps modernes: tant elle avait marqué les peuples conquis d'une ineffaçable empreinte! Voilà certes le fait le plus considérable de l'histoire de l'Occident, et quiconque en ignore les causes secondes ou naturelles, ne se fera jamais qu'une idée fausse des progrès de la civilisation.

Rome, qui se ressouvint toujours d'avoir été d'abord un asile de *Bruti* ou d'esclaves fugitifs, qui admettait facilement l'étranger dans son sein, qui naturalisait aussitôt l'esclave affranchi, et qui, même avant l'empire, mérita d'être

appelée la plus publique et la plus humaine de toutes les cités, eut un art qui manqua toujours à la Grèce, celui de s'assimiler les autres peuples. Lorsque le principe de la force se fut usé par ses propres excès et qu'il expira, faute d'aliment, dans la conquête universelle, la république, qui n'était plus qu'une faction de nobles, disparut, et Rome revint à son vrai génie : elle fut comme l'asile universel ouvert aux nations. Mais désormais ce n'est ni l'instinct politique inspiré par la nécessité, ni la prudence seule, qui préside à sa conduite généreuse à l'égard des étrangers : il s'y mêle des idées plus hautes. On a dit que la théorie du Stoïcisme était grecque, mais que la pratique en fut romaine; rien de plus vrai, pourvu qu'on ne se borne pas à entendre que le Stoïcisme produisit quelques grandes âmes comme Caton, ou qu'il prêta au droit de l'empire quelques-unes de ses définitions et ses méthodes. La pratique du Stoïcisme fut toute romaine, parce que Rome présenta seule quelque image de cette cité universelle, qui est toute la nouveauté du Stoïcisme. Telle est l'œuvre, en effet, de cette ville impérieuse, et les anciens eux-mêmes l'avaient compris. Écoutez Plutarque : « De même qu'au dire de quelques philosophes le monde, au commencement, ne voulait pas être monde; que les corps refusaient de se joindre et de se mêler pour donner une forme unique à la nature; et que tous les éléments, luttant les uns avec les autres, formaient une violente tourmente, jusqu'au moment où la terre commença à s'affermir elle-même et à présenter aux autres corps une assiette ferme et assurée: de même les grands empires et les grandes dynasties, qui étaient entre les hommes, se remuaient au hasard et se heurtaient les uns contre les autres, parce que nul n'était assez fort pour commander à tous, quoique chacun eût cette ambition; il y avait ainsi un étrange mouvement, une agitation désordonnée et sans but, une mutation perpétuelle

parmi les choses humaines, jusqu'à ce que Rome, venant à prendre force et accroissement, s'agrégeât les autres peuples et jetât dans la grandeur de l'empire les solides fondements d'un ordre pacifique............ Oui, la fortune entra dans Rome pour y faire sa demeure, la fortune, fille de la Providence, et sœur de la persuasion et de l'égalité.» Les philosophes de l'empire parlent sans cesse de la cité universelle; les historiens, les poëtes, les rhéteurs et les écrivains de toute espèce sont remplis de vues sur la paix, sur l'égalité, sur la civilisation que le monde doit à Rome; et Tacite peut sans invraisemblance mettre ces remarquables paroles dans la bouche de Cérialis, s'adressant aux Lingons et aux Trévirs: «La Gaule eut toujours des tyrans et des guerres, jusqu'à ce qu'elle se réfugiât sous nos lois; et nous, quoique tant de fois insultés, nous ne vous avons imposé par le droit de la victoire que les seules charges indispensables au maintien de la paix. Tout le reste vous est commun avec nous; vous commandez le plus souvent vous-mêmes nos légions; vous gouvernez vous-mêmes vos provinces ou les autres: nul privilége, nulle exclusion; vous profitez également de nos bons princes, quoique vivant loin d'eux; les cruels ne pèsent que sur ce qui les approche....... Songez-y: les Romains chassés, ce dont vous gardent les dieux! il n'y aura plus que guerre entre les nations. Huit cents années, la fortune, la conduite et la discipline ont consolidé ce vaste assemblage, qui ne peut être détruit qu'en écrasant ceux qui viendront l'ébranler. Mais le premier danger sera pour vous, qui avez de l'or et des richesses, premières causes de toutes les guerres. Aimez donc, chérissez la paix, et cette ville, où, vainqueurs et vaincus, nous jouissons tous des mêmes droits.» Chose remarquable en effet : dès la fin du premier siècle, les vainqueurs et les vaincus ont pleinement conscience des destinées civilisatrices de Rome. «Cette

grande ville, comme le dit Pline, paraissait avoir été choisie par la Providence pour unir en un seul corps les empires épars et divisés, pour adoucir les mœurs, pour rapprocher par le commerce d'une langue unique tant de peuples aux idiomes barbares et discordants, en un mot, pour devenir la patrie universelle du genre humain et pour donner à l'homme *l'humanité.*» Et pourquoi? C'est qu'en adoptant généreusement les vaincus et en résumant tous les éléments de civilisation semés dans le monde, Rome était effectivement, comme le dit Pline, «la fille et la mère de l'univers.» *

Un oracle étrange des prêtres toscans avait annoncé sous Sylla un nouvel âge du monde; il s'était répété sous César, et Virgile l'avait chanté sous Auguste. Mais ce n'était point une nouvelle race d'hommes qui devait descendre du ciel: c'était le droit, c'étaient des idées nouvelles, c'étaient des sentiments jusqu'alors inconnus. Je ne reviendrai pas sur le développement du droit ni sur la fusion toujours plus intime, soit des hommes de race servile avec le peuple, soit des vaincus avec les Romains. Mais qu'il me soit permis d'insister sur des idées et des sentiments que, trop généralement, l'on croit étrangers à l'antiquité. La mer ne paraissait plus cet «*Oceanus dissociabilis*», que la sagesse des dieux avait destiné à séparer éternellement les peuples; on y voyait plutôt une grande voie de communication, ouverte par la nature même pour inviter les hommes à se fréquenter et à s'unir: et si toute terre ne portait pas toutes choses, comme Virgile l'avait chanté, les grandes routes, la navigation et le commerce rendaient communes à tout le monde les productions de chaque contrée. Quelle nouveauté que les paroles de Pline, glorifiant Trajan pour avoir nourri dans une disette

* Plut., Fort. des Romains, chap. I, 2. — Tacite, Hist., liv. IV, ch. 74. — Plin., Hist. nat., liv. III, chap. 6.—Aristide, Disc. XIV, sur Rome.

l'Égypte qui habituellement nourrissait Rome! « Combien les peuples doivent se réjouir d'être soumis à notre domination, aujourd'hui que nous avons un prince qui dispose de la fécondité, qui la porte à son gré où la conjoncture et le besoin le demandent, qui ne nourrit et ne protége pas avec moins de soin une nation séparée de nous par de vastes mers, que si elle faisait partie du peuple romain! Le ciel lui-même ne dispense jamais si également ses faveurs, qu'il rende à la fois toutes les terres fertiles. Mais si notre empereur ne chasse pas la stérilité de tous les pays du monde, il conjure du moins les maux qu'elle traîne à sa suite; s'il ne donne pas à tous la fertilité, il leur en assure du moins tous les avantages. Il sait si bien unir l'Orient à l'Occident par un échange de richesses, que les peuples, quels qu'ils soient, jouissent de tout ce que produisent les différents climats.... Tant que les nations jouissent isolément de leurs propres biens, elles sont seules à supporter tout le poids de leurs maux. Dès qu'elles sont réunies, les biens, confondus et mis en commun, appartiennent à tout le monde, et les maux ne tombent sur personne. » *

De là un remarquable sentiment de la solidarité des hommes avec les hommes, des peuples avec les peuples. Les bandes d'Antonius Primus pillent Crémone et veulent en vendre les habitants comme esclaves : on ne trouve point d'acheteurs. Rome presque tout entière est la proie d'un incendie; les habitants de Lyon envoient de grandes sommes pour soulager les victimes. Lyon périt à son tour par un semblable désastre; Rome et l'empereur s'empressent de venir à son aide. Je ne dirai pas que les cités de l'Asie-Mineure, qui furent si souvent ruinées par des tremblements de terre ou par d'autres accidents, n'implorèrent jamais en vain la muni-

* Plut., Vie de Sylla. — Virg., Egl. IV. — Plin., Panég., chap. XXX, XXXI, XXXII.

ficence des empereurs: cette charité, si c'en est une, appartient toute à la politique. Mais n'a-t-on pas vu plus d'une fois ce qu'Aristide raconte pour Smyrne? «Les Grecs asiatiques, écrit-il, envoyèrent de tous côtés, par terre et par mer, toutes sortes de provisions aux malheureux qui voulaient rester sur le sol de leur ville détruite. Ils rivalisaient à l'envi pour recueillir les autres, leur procuraient des chariots de transport et des subsistances, et leur offraient de partager leurs maisons et tout ce qui est nécessaire pour vivre, comme à des parents ou à des enfants. Ils ne se montraient pas moins affectés, que si le malheur d'une seule ville eût été une calamité publique pour l'Asie entière.» La philosophie, un droit plus équitable et les mœurs de la paix concouraient donc à perfectionner cette unité et cette civilisation romaines, «le plus grand et le plus beau chef-d'œuvre, qui se fût encore vu parmi les hommes.» C'était plus que le retour de l'âge d'or promis par Virgile sur la foi des oracles de l'Étrurie; c'était la justice et l'humanité, s'essayant, avec la pleine conscience d'elles-mêmes à former cette cité universelle, rêvée par les philosophes.*

Il ne manquait à ce grand corps qu'un seul lien, le plus puissant de tous, une religion qui résumât tous les principes d'humanité et de justice épars dans la société romaine, et qui devînt l'âme de l'Empire. Car le paganisme, avec ses mille divinités capricieuses et discordantes, n'était plus qu'une grossière puérilité au milieu d'un monde arrivé à l'âge d'homme. C'est alors que le Christianisme commença ses conquêtes, préparant, à côté de la catholicité légale et politique, une catholicité supérieure et plus profonde, celle qui unit les êtres raisonnables par la foi et par la conscience.

* Tac., Vist., liv. IV, ch. 32, 33; - Ann., IV, 12; XII, 58. — Aristide, Palin. de Smyrne. — Plut., Fort. des Rom., ch. I.

A quelque point de vue qu'on se place, au point de vue tout théologique de Bossuet, ou bien à celui des historiens purement rationalistes, on ne saurait voir là une coïncidence fortuite. Dès que, par l'effet des persécutions, la foi nouvelle mit le pied hors de la Judée, elle ne pouvait manquer d'être saisie de l'esprit d'universalité qui était partout, et de devenir le Catholicisme. Ceux de ses adversaires qui l'attaquaient par d'autres armes que par celles des bourreaux lui reprochaient de n'être ni juive, ni grecque, ni romaine. Qu'étaient-ils donc eux-mêmes? Et n'était-ce pas artificiellement qu'ils étaient devenus ou allaient devenir citoyens de Rome? Les chrétiens abandonnaient les dieux des ancêtres pour courir à un Dieu nouveau: mais où étaient les lois, les institutions, les mœurs et les croyances des ancêtres? On criait aux convertis qu'ils n'étaient pas un peuple, mais une société d'hommes ramassée de tous les peuples; et ce qui s'appelait le peuple romain n'était-il pas un composé de toutes les nations, formé soit par l'affranchissement, soit par la concession du droit de bourgeoisie? Et la cité romaine n'avait-elle pas, comme l'Église, ses membres épars en Italie, en Grèce, dans les Gaules, dans les Espagnes, en Europe, en Asie et en Afrique? Le Christianisme poursuivait donc sa marche victorieuse au travers des objections inconséquentes, des railleries insensées et des fureurs de la persécution. Soutenu par la force même des choses, autant que par l'autorité triomphante de la vérité, il s'acheminait rapidement avec l'irrésistible élan de l'enthousiasme, à cette universalité, tant désirée par les philosophes, et que les efforts des empereurs et des jurisconsultes n'avaient réalisée qu'à demi. Il prêchait un seul Dieu, père et sauveur des hommes, une seule Église qui donne à ses enfants droit de cité dans le ciel, l'égalité morale de tous devant le Seigneur, l'amour et la fraternité à l'égard de ceux que le Christ était venu

racheter de son sang, alors même qu'ils rejetteraient les bienfaits de son sublime sacrifice. Il affermissait les forts en les sanctifiant par l'humilité et par la charité. Il relevait par la foi et par l'espérance les faibles que l'ignorance et la misère avaient abattus : il retrempait jusqu'à l'héroïsme les âmes amollies par les corruptions de la paix : chez tous, il renouvelait le sentiment de notre dignité céleste, en montrant, par delà les luttes et les angoisses de cette vie, les couronnes bienheureuses de l'immortalité. Il allait plus loin que les empereurs et que les légistes, plus loin que les philosophes, en s'emparant par la foi des profondeurs les plus intimes de l'âme, et par là il fondait une unité spirituelle, plus étendue et plus durable que l'unité politique de l'Empire. Le polythéisme décrépit voulut se rajeunir en couvrant sa vieillesse de quelques lambeaux de spiritualisme, et les philosophes, qui ne devraient jamais être que du parti de l'avenir, eurent la folie de se faire les défenseurs d'un culte déjà passé. Polythéisme travesti, philosophie grimaçant la religion, dévotion littéraire et artistique poussée jusqu'à la manie, superstition de l'habitude et de la vieille gloire grecque ou romaine, rien ne tint contre la Foi, que Constantin fit asseoir à côté de lui sur le trône des Césars. Je ne m'enquiers pas si le Christianisme gagna ou non à son alliance avec le Pouvoir : je dis seulement que l'acte de Constantin fut la conséquence et le couronnement nécessaire de cette transformation morale, qui avait commencé avec la conception de la cité de Dieu, qui avait reçu un commencement d'accomplissement dans la fusion des peuples de l'Empire et dans l'établissement du droit romain, et qui ne se consommait que dans le Catholicisme. N'était-il point temps d'ailleurs que les intelligences se missent enfin d'accord avec elles-mêmes, et que des peuples, vieillis dans la civilisation et dans la philosophie, cessassent de bégayer disgracieusement les ridicules fables de leur

enfance? Gouvernement, population, lois, mœurs, croyances, tout recevait ou tendait à recevoir le sceau définitif de l'unité, et quelques progrès que la civilisation eût encore à faire, l'humanité prenait dans le Catholicisme une forme en harmonie avec ses tendances et avec ses vraies destinées.

Plût à Dieu que Dion Cassius eût dit avec vérité que là où les Romains étaient maîtres, il n'y avait plus d'esclaves! Car l'Empire eût pu alors se dissoudre, sans que l'Occident tombât dans l'affreuse barbarie où tout parut s'éteindre au commencement du moyen-âge. Mais les empereurs païens (et je parle des meilleurs) manquèrent de foi dans le droit et dans l'humanité. Quant aux empereurs chrétiens, ils furent trop occupés de querelles théologiques, auxquelles ils ne comprenaient rien, pour entendre les cris éloquents de Jean Chrysostôme contre la fatale iniquité de la servitude. Peut-être même était-il trop tard pour prendre à l'égard de l'esclavage une mesure efficace et qui sauvât l'Empire en le renouvelant. Mais je ne puis croire qu'une réforme légale, qui, deux siècles plus tôt, aurait rendu à des millions d'hommes leur personnalité en transformant simplement l'esclavage en servage, et qui aurait ainsi assuré à la civilisation une pépinière inépuisable de soldats, n'eût point suffi pour sauver l'œuvre des Romains. L'iniquité de l'esclavage était manifeste et reconnue; les empereurs avait été les premiers à jeter le cri d'alarme au sujet de la grande propriété et de ce qu'ils nommaient des nations d'esclaves; les Antonins, qui n'ignoraient ni l'injustice ni les dangers de cet héritage des siècles de violence et de barbarie, étaient pleins des plus humaines intentions : que manqua-t-il donc? Un peu de résolution et d'audace. Avec toute la générosité de leurs principes, les Stoïciens, en général, n'avaient pas de confiance dans les hommes, et ce scepticisme pratique éteignait en eux toute pensée révolutionnaire, toute espérance et toute ardeur des grandes réformes. «Non,

disait Marc-Aurèle, les hommes n'en feront pas moins toujours les mêmes actions, quand tu devrais te crever de dépit..... Que je fais peu de cas de ces petits politiques, qui prétendent qu'on peut faire mener à tout un peuple une vie de philosophes! Les hommes ne sont que des enfants. O sage, quelle est ton entreprise? Fais de ta part ce que la raison demande. Tâche même dans les occasions d'y ramener les autres, pourvu que ce soit sans ostentation. Mais ne compte pas pouvoir établir la république de Platon. Sois content si tu peux rendre les hommes tant soit peu meilleurs : ce ne sera pas peu de chose. Un mortel pourrait-il changer ainsi les opinions de tout un peuple. Mais sans ce changement des consciences, que feras-tu? Des esclaves qui gémiront de la contrainte où tu les tiendras, des hypocrites qui feront semblant d'être persuadés.» Il n'aurait plus manqué en effet que cela, pour que l'Empire eût connu toutes les variétés de la tyrannie : après la tyrannie de la peur sombre et féroce, de la faiblesse stupide, de la scélératesse dénaturée, et de la démence ou sophistique ou furieuse, la tyrannie de la philosophie et de la vertu!.... Mais les circonstances ne demandaient point ce qu'elles ne demanderont jamais à un politique sensé, de faire un peuple de saints ou de sages, elles voulaient que la justice, violée par le droit du plus fort, fût rétablie à l'égard des trois quarts du genre humain, afin que la civilisation fût à jamais assise sur des fondements inébranlables. Les Antonins, comme le porte un de leurs rescrits, craignirent de léser les droits acquis des maîtres ou des propriétaires, et, par excès de modération et d'honnêteté, ils respectèrent une institution dont personne ne contestait l'iniquité ni les déplorables effets. Ils se contentèrent de mettre des limites aux abus les plus criants; et si leurs lois purent faire quelque bien dans les villes, je doute qu'elles aient rien changé dans les campagnes, où l'esclavage

se présentait sous ses formes les plus hideuses. C'est là que l'on rencontrait à chaque pas de misérables créatures, toutes marquées de tâchcs livides, le dos sillonné de stigmates sanglants, le corps à peine couvert de haillons en lambeaux, pâles, affreuses, mal nourries et écrasées de travail; la loi fermait les yeux: il fallait que le peuple des fainéants eût du pain. Mais laissons la justice et l'humanité pour ne nous occuper que de la politique. C'est précisément la politique qui exigeait impérieusement que l'esclavage fût modifié, sinon détruit; non pas, il est vrai, cette politique terre à terre, qui laisse tout tomber en ruine par esprit de conservation, mais celle qui sait, par des mesures hardies, réparer le mal à temps, de peur qu'il ne s'étende et qu'il n'emporte tout, les empereurs avec les empires. Personne n'eut le cœur et la sagesse d'oser, et l'esclavage subsista avec toutes ses corruptions et ses périls. *

Or, ce point seul négligé, tout le reste devait manquer tôt ou tard; et l'on vit s'abîmer tout à coup cette civilisation romaine, si laborieusement édifiée. Les païens s'en prirent au Christianisme, dont la folie, comme disait Julien, n'engendrait que de vaines disputes, et qui avait osé renverser l'autel de la Victoire. Les chrétiens, de leur côté, accusèrent de tout le mal l'obstination impie des idolâtres et la corruption du siècle. Déclamations qui n'expliquent rien et que l'histoire devrait rougir de répéter! Ce ne sont point les querelles théologiques, je pense, qui avaient tellement amoindri la population militaire de l'empire, que l'armée se recrutait, en grande partie, parmi les barbares; et quant à la corruption et à l'impiété, il est permis de croire qu'il y en avait autant, lorsque Marius exterminait les Teutons et les Cimbres, que lors-

* Marc-Aur., ch. XII, §. 17; XVIII, 8. — Apul., Mét., liv. VIII, p. 150; IX; 190.

qu'Alaric foulait le sol sacré de Rome. L'Empire ne mourut ni de corruption ni de théologie, mais d'épuisement; et cet épuisement avait sa principale cause dans le plus déplorable système économique. Je n'entends parler ici ni des prodigalités folles de la cour tout orientale des derniers Césars, ni de cette multitude affamée de fainéants, qu'il fallait nourrir à Rome et à Constantinople, ni des effets désastreux de la fiscalité, ni même de cette absurde perception de l'impôt par les Curiales, la plus vexatoire qu'on ait jamais imaginée. Tous ces abus, joints aux excès du despotisme, ne suffiraient point, sans l'esclavage et la grande propriété, pour expliquer la langueur et la faiblesse militaire de l'Empire. Dès le temps de Pline les *latifundia* avaient tué l'Italie, et il prévoyait qu'ils tueraient bientôt les provinces. Partout, mais principalement dans les campagnes, le travail servile exterminait le travail libre, et la grande propriété dévorait la petite: des laboureurs au front marqué et aux pieds enchaînés, comme des forçats, remplaçaient la rude et mâle population des paysans, qui seuls peuvent défendre le pays qu'ils nourrissent. Les sujets d'un empire aussi vaste que celui des Romains n'ont plus de patrie; mais ils ont une famille et des intérêts à défendre; des esclaves n'ont ni patrie, ni famille, ni propriété; peu leur importe d'être à un Romain ou à des barbares. On est étonné du peu de résistance de l'Occident à l'invasion: c'est qu'on ne peut se faire à l'idée que les hommes manquassent dans un empire aussi vaste et aussi peuplé, et cependant ils manquaient: dans les villes, des habitants qui ne savaient plus remuer les mains que pour applaudir des mimes ou des gladiateurs; dans les campagnes, la servitude; nulle part, une race forte et laborieuse, capable de fournir des soldats. A quoi servait après cela, qu'un César, tremblant devant Attila et ses bandes, permît à tout Romain de fabriquer et de posséder des

armes de guerre[1]? Son rescrit impérial n'avait point la vertu de créer les mains viriles, qui devaient les porter. La civilisation se manquait à elle-même et aux principes qui l'avaient enfantée, en laissant subsister l'iniquité de l'esclavage: elle en périt et elle devait en périr. Je ne saurais voir là un de ces coups mystérieux de la Providence dont on a trop parlé, ni cette fatalité qui élève et qui abaisse en se jouant les choses humaines, et qui se plait à renverser en un jour l'œuvre et l'espérance de tant de générations. Laissons aux déclamateurs et aux faiseurs d'oraisons funèbres ces considérations poétiques, qui n'expliquent rien, parce qu'elles expliquent tout. Il ne faut voir au fond de la décadence de l'empire romain qu'une faute immense qu'on pouvait éviter, et que sa nécessaire, mais juste expiation. Cela est non-seulement plus humain, mais encore plus conforme à l'idée de la Providence, que de supposer je ne sais quels caprices et quels coups d'état d'en haut, comme si Dieu avait à se prouver à lui-même sa puissance et sa force infinies.

L'unité romaine se dissout, entraînant dans sa chute la civilisation qu'elle soutenait; ses fragments eux-mêmes se brisent en mille pièces et tendent de plus en plus à s'isoler, jusqu'à ce que la division et l'anarchie soient au comble dans ce bizarre et discordant assemblage qu'on appelle la féodalité. Il semble qu'après tant d'efforts pour former un peuple universel, représentant de l'humanité, on arrive à quelque chose de plus divers, de plus hétérogène, de plus confus et de plus hostile à soi-même dans toutes ses parties, que les premières sociétés grecques ou latines. Car ce n'est plus même la cité qui est en guerre périodique avec la cité; c'est le château avec le château, l'homme avec l'homme, tous les jours et à tous les moments. Cette apparence est une illusion: la civilisation n'était point morte tout entière, et trois

1. Ordonnance de Théodose II, celui qu'Attila appelait son esclave.

choses restaient, qui donnaient au monde féodal un incontestable avantage sur le monde de la cité; c'étaient le souvenir toujours vivant de l'unité romaine, une langue savante et le Catholicisme. Les populations vaincues ne pouvaient oublier leur vieux respect pour Rome, la cité souveraine, la ville sacrée; les barbares eux-mêmes, frappés d'une admiration presque superstitieuse pour ce qu'ils venaient de détruire, cherchaient naïvement à réparer la majesté de l'Empire par des imitations éphémères, mais sans cesse renouvelées. Il résulta de ces souvenirs ineffaçables que le prestige de Rome grandit encore dans la défaite, et que tous les esprits s'habituèrent à se tourner avec une sorte de culte et de religion vers la ville éternelle. L'autorité que les papes cherchaient depuis deux siècles, mais qui échappait toujours à leur ambition, courut d'elle-même au devant d'eux; elle leur était décernée facilement par la mémoire autant que par la foi des peuples; elle leur fut confirmée par les rois barbares qui aspiraient au rôle de Césars et d'Augustes; et le clergé de l'Occident, qui avait pris naturellement l'empreinte de la discipline romaine, ne conçut même pas l'idée de contester cette puissance nouvelle. C'est ainsi que fut scellée matériellement l'unité du Catholicisme, et cela, sans fraude, sans supercherie, sans violence, par la force naturelle des choses et par le consentement empressé de l'Église. L'unité romaine, faisant effort pour survivre à l'Empire et en quelque sorte à elle-même, trouva un asile tout préparé dans le sacerdoce. Ce fut le salut de tout ce qui restait de l'ancienne civilisation, et le fondement de la nouvelle. Le Catholicisme, qui avait maintenant son siége et sa pierre angulaire dans la vieille cité du commandement et de l'unité politique, eut aussi sa langue officielle et sacrée dans le latin, symbole et moyen de l'unité spirituelle. Un Allemand, un Français, un Italien, un Espagnol ne pouvaient plus

s'entendre; mais tous les clercs de l'Occident s'entendaient. Et ce n'était pas seulement la doctrine religieuse, mais encore tous les restes de l'ancienne culture intellectuelle, qui se perpétuaient d'âge en âge dans cet idiome immuable et universel, pour former et mûrir l'esprit moderne. Par là Dante donne la main à Virgile, Galilée à Ptolémée, Descartes à Aristote et à Platon, la pensée moderne à la pensée antique; et nous sommes tous ainsi plus ou moins les fils de la Grèce et de Rome. L'Europe avait donc beau se morceler à l'infini: elle avait dans le Catholicisme, produit et reste de l'ancienne unité, ce que n'avait pas d'abord le monde gréco-romain, une âme universelle et indestructible qui, fermentant au sein de cette masse confuse et la moulant incessamment à son image, produira par l'idée ce que Rome n'avait fait que par les armes. Que dis-je? L'unité de l'Europe, qui tend à devenir celle du monde, est beaucoup moins factice, beaucoup plus intime et plus profonde que l'unité romaine. Car elle rapproche et concilie les peuples sans anéantir leur variété nécessaire et la vie. Mais n'oublions pas que cette civilisation est un héritage, et que cette unité spirituelle s'est dégagée peu à peu, par le Stoïcisme d'abord, puis par le droit romain, puis par le Christianisme, de l'unité matérielle que Dieu avait faite par la main d'Alexandre et par celle de Rome. Le travail de la pensée antique n'a donc pas été inutile à l'humanité; et les barbares, en brisant l'Empire, n'en détruisirent que le corps fragile et déjà caduc, sans atteindre l'immortel esprit d'universalité que le temps et la philosophie y avaient déposé. C'est en quoi les commencements de la société moderne diffèrent de ceux de la Grèce et de Rome; et nous ne devons, en grande partie, cette supériorité qu'aux travaux de ceux que nous avons suivis et dépassés. Oui, je le répète, on voit partout à la surface de la nouvelle société, qui s'élève sur les ruines de l'empire

romain la division, le privilége, l'inégalité, la violence et la guerre. Mais produit impérissable des âges et de la philosophie, un principe d'union, de justice et d'humanité vit et couve, comme une âme puissante, au sein de ce chaos, pour en tirer avec le temps l'harmonie et la paix. Voilà le fruit du long travail philosophique et politique de l'antiquité, le précieux patrimoine qu'elle nous a légué. Laisserons-nous dépérir cet héritage sacré, accru par le moyen-âge, par la Réforme et surtout par la Révolution ? Ne nous leurrons pas des mêmes illusions que les contemporains de Marc-Aurèle : comme eux, nous sommes à la fois dans une époque de décadence et de régénération. Mais nous persuaderons-nous enfin, pour échapper aux déceptions qui ont affligé leurs descendants, qu'il n'y a de principes vraiment conservateurs que la justice, la liberté et le progrès ? La corruption ne se met fatalement que dans les eaux dormantes ; les grands fleuves se débarrassent par leur mouvement même de ce qu'ils charrient d'impur. Il n'y a de dépérissement et de mort dans la nature, que lorsque les objets n'ont plus la force de croître ; mais la civilisation peut toujours se perfectionner ; l'humanité n'a pas de point d'arrêt nécessaire et invariable ; et c'est le mouvement ou le progrès qui renouvelle sans cesse l'œuvre sociale, non pour la détruire, mais pour l'entretenir et la conserver :

Motus alit, non mutat opus !

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

